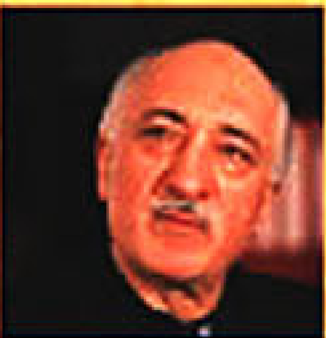
GÜLEN HAREKETİNİN ANALİZİ

Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı



M. Enes Ergene

Geleneğin
Modern Çağa Tanıklığı
(Gülen Hareketinin Analizi)

GÜLEN HAREKETİNİN ANALİZİ

Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı

M. Enes ERGENE

GELENEĞİN MODERN ÇAĞA
TANIKLIĞI

Editör
Ahmet ÖZDEMİR

Kapak
Engin ÇİFTÇİ

Mizanpaj
Sedat YAZILITAŞ

ISBN
975-6079-09-6

Yayın Numarası
10

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Temmuz 2005

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.yeniakademiyayinlari.com

İçindekiler

Üçüncü Bölüm

KÜLTÜREL AÇI

Dördüncü Bölüm

DİNİ AÇI

ÖNSÖZ YERİNE

Bu çalışma, bütün İslam dünyasındaki İslamî bakış açılarını ve bunların siyasî, sosyal ve kültürel yansımalarını ele alan genel bir çalışma değildir. Spesifik olarak dünya çapında küresel bir etki alanına sahip bir hareketi anlama çabasından ibarettir. Tam anlamıyla mükemmellik iddiası yoktur. Hem kapsam bakımından, hem de bilgi temeli bakımından oldukça sınırlıdır. Bu kitabın tezleri kapsamlı bir teori üretecek kadar ileri gitmiyor. ***Cemaat*** kavramının toplumsal kökleri ve toplumsal sonuçlarını açımlayarak, Müslüman toplumlardaki ilişki düzenine getirdiği sistematiği ortaya koymak için şüphesiz daha uzun soluklu bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

Evet! ***Cemaat*** kavramının hem Batı düşüncesinde, hem de İslamî toplumlardaki anlamı üzerinde bir nebze durdum. Sınırlı da kalsa bu hususta metodolojik bir yaklaşım getirmeye çalışarak cemaat olgusunu daha geniş bakış açılarına açmayı denedim. Cemaatleşmenin toplumsal nedenlerine ve sonuçlarına yönelik bir tahlil yapmaya gayret ettiysem de, ele aldığım hareket hakkında zengin bir ***bilgi temeli*** sunamadım. Çalışmanın ***yöntem açısından*** bir katkı sağlayacağını umuyorum. Bunu başarıyla ve açıklıkla ortaya koyabildiğimi söyleyemem. Kitapta seçilen başlıklar gerçekten de her biri birer kitap çalışması içinde işlenebilecek

konulardır. Buna rağmen bu başlıkları çok da iyi seçtiğimi iddia edemem. Bu yüzden başlıkları atarken, isabetli olup olmadığı ve altlarının doldurulup doldurulamayacağı kaygısını sürekli taşıdım. Bunun için de sık sık "... bunun yeri burası değil" .. gibi bildik ve tandık mazeretlere sığındım Hakkım olmadığı halde, okuyucuların bunu anlayışla karşılayacağını ümit ediyorum.

Modern İslamî cemaatleşme ve hareket olgusunun doğru bir analizinin yapılabilmesi için ne tek başına *dinî söylemin*, ne de *sosyal bilim söyleminin* yeterli olacağı kanaatimdeyim. Buna, çalışmamda yer yer değindim. Bunun temel nedenlerinden birisi, *sosyal bilim söyleminin tamamıyla Batılı maddî ve toplumsal şartlarda üretilmiş olmasıdır*. Aslında bu, İslam'ın hem bir din olarak, hem de bir kültür ve medeniyet olarak Batı'da algılanış biçimi açısından daha genel bir sorunla da ilgilidir. Kesinlikle gerek İslam'ın, gerekse başka herhangi bir dinin Batı'da algılanış biçimiyle, Müslümanların algılayışları arasında hem akîde ve teoloji, hem de uygulama bakımından ciddî farklılıklar vardır. Yani olay yalnızca bir analiz ve metodoloji sorunu değildir. Bu yüzden çalışmamda *dinî söylem* ile *sosyal bilim söylemini* birlikte kullanarak karmaşık bir yöntem takip ettim. Bu hususta oluşmuş bir söylem geleneği olmadığı için, analizlerimi doğrudan yaslayabileceğim güvenli bir metodoloji de bulamadım. Dikkatli her okuyucunun da fark edebileceği gibi analizlerin çoğu yarım kalmış bir film izlenimi veriyor. Çalışmama yönelik ümit kırıcı bir görüntü verse de amacım, tartışma konularını ve cemaat olgusu üzerine yazılabilecek her şeyi açık uçlu bırakmak, yeni ve daha kapsamlı, dikkatli, vukûfiyetli kalemlere bir katkı sağlamaktır. Bundan başka, farklı söylem biçimlerinin birbirinden bağımsız olarak, tek başlarına yeterli bir analiz yöntemi ortaya koyamayacaklarını vurgulamaktır. Bu çalışma, daha derin, geniş ya da daha popüler çalışmalara *bilgi* veya *yöntem olarak* bir temel ve katkı

sağlayacaksa amacına ulaşmış olacaktır. Bununla birlikte tecrübe ve deneyim bakımından oldukça yoksul kavramlarla yola çıktığı için her açıdan eleştirilere açık olduğu da muhakkaktır.

Çalışmada, kendime ait olmayan bir bölgede kaçak dolaştığım, sanıyorum alanın uzmanlarının gözünden kaçmayacaktır. Amatörce yaptığım yorumlarda herhangi bir yorum geleneğine, kuramsal ve kavramsal metodolojiye, belli bir bakış açısına ve ekole özellikle bir gönderme ya da atıfta bulunmadım. *Ancak İslamî cemaatlerin dinî ve sosyal varlıklarına yönelik geliştirilen analizlerde maalesef yaygın bir ilkesizlik ve iki yüzlülük bulunduğunu ifade etmeden geçemeyeceğim.* Belli bir objektiflik ve çoğulculuk temelinde işe başlasa da, konu İslam dünyasına ve İslamî cemaatlerin analizine geldiğinde, anlaşılmaz bir biçimde yorumlar objektivitesini yitirmekte ve çoğulculuğa olan saygı kırılmaya maruz kalmaktadır. Her türlü bilimsellik iddialarına rağmen, sosyal bilim analizlerinin hâlâ ciddi etik sorunları vardır. Dolayısıyla çalışmanın âkibetine yönelik ne tür bir gerçeklikle yüzleşeceği hususunda herhangi bir kehanette bulunamam.

Türkiye'de ve dünyada İslamî cemaatlerle ilgili uzmanca yapılmış yorumlar da olmuyor değil; ama kitaplar her şeyi söylemiyor. Bu kitaplardan ve yorumlardan yola çıkarak bu tür hareketlere hazır elbise biçmeye kalkışmak da doğru değil. Bunlar nihâyet gözleme dayanarak ve belli bir bakış açısından yola çıkarak yapılan yorumlardan ibarettir. Hiçbir surette cemaat ya da hareketlerin sosyal ve realiter varlığını bütünüyle kuşatmaz. Dolayısıyla asıl olan yine cemaat ve hareketlerin kendi dinî, sosyal ve kültürel varoluşlarıdır. Onun için ilk başta bu " *bir anlama çabasıdır*" dedim. Eksiklik, kusur ve –umarım buna maruz kalmaz ama– yanlışlık, cemaat ya da harekete değil, yorumun ve bakış açısının kendisine aittir. Ayrıca hiçbir çalışma, cemaatin sosyal realiteler dünyasında gösterdiği performansı, varlığı, geliştirdiği

sosyo-kültürel ve dinî diyalog ilişkilerini, dünyaya ve insanlığa verdiği açık mesajı o ölçüde ortaya koyamaz. Yine aynı nedenden dolayı cemaat ve hareket hakkında yapılan yorumlar, cemaatin sosyal varlığını ba,ayıcı olamaz, öyle de değerlendirilmemelidir. Fakat pek çok analiz ortaya öyle bir harita koyuyor ki, cemaatin geleceğini siyasî ve sosyo-kültürel açıdan ipotek altına sokabilecek iddia ve yorumlarda bulunabiliyor. Bazen öyle sorumsuzca yorum yapılıyor ki, hareketin kendi iç dinamikleri, kendini ifade ediş biçimi, söylemi ve sosyal idealleri neredeyse tamamıyla görmezden gelinebiliyor. Yani ortaya konan şey tamamıyla kurgu olabiliyor. İndiriyor, kaldırıyor, giydiriyor, tekrar çıkarıyor. Sanki karşısında her türlü şekli verebileceği heykeltıraş hamuru var! Bu yüzden kitaplar her şeyi söylemez, diyorum. Önemli ve aslolan cemaat ya da hareketin kendi sosyal varlığıdır.

Buradaki ifadelerle az-çok bu çalışmanın bir biyografi denemesi olmadığı da vurgulanmış olmaktadır. Esasında analiz, biyografik bir çerçeve içine de yerleştirilebilebilirdi. Ama doğrusu, M. F. Gülen gibi çok yönlü bir şahsiyeti bütün yönleriyle kuşatan bir biyografi girişimi bu satırların sahibinin zihnî ve düşünsel sınırlarını aşardı. Biyografik çalışmalar, ele alınan şahsiyetle ilgili malzemeleri üst-üste yığarak, -bir anlamda tıkıştırarak-mümkün olduğunca hiçbir bilginin dışarıda bırakılmaması usûlünden hareket eden daha kolay bir gayret gibi algılanmaktadır. Ama bana öyle geliyor ki, şahsiyet analizleri yapmak, hareket analizlerinden çok daha zordur. Hele M. F. Gülen gibi, uzun asırlar İslamî kültürel mirasın taşıyıcılığını üstlenen ulemâ geleneğinden gelmiş ve modern çağın bütün köklü dönüşümlerine tanık olmuş, derin manevî ve sosyal kimliğe sahip bir şahsiyeti analiz etmek daha da zordur. Bunu biraz ileride bir başlık altında açacağım; ancak Gülen mutlaka uluslararası hareket analizi uzmanları tarafından ele alınmalıdır. Çünkü o modern çağın

İslam'la ve Müslüman kültürle yüzleşmesinde, medeniyetler arası ilişkilerin krize sokulmaya çalışıldığı bir dönemde "*uzlaşma ve hoşgörü*" ye vurgu yapan geniş küresel bir hareketi ortaya çıkarmış bir kimse olarak ideal bir örnek ve şahsiyettir. Özellikle 11 Eylül sonrasında Batı'da gelişmekte olan yeni İslamî perspektiflerin oluştuğu böyle bir dönemde...

Batı'da 11 Eylül sonrasında İslam'ın aleyhinde giderek yükselen çok sesli bir propaganda dalgası üretilmesine rağmen, İslam'a, Müslümanlara ve İslamî hareketlere ilgi de artmaktadır. İslam'ın Batı ile yüzleşmesi maalesef bir kere daha şiddet ve terör bağlamında, yani tam bir kriz çerçevesinde gerçekleşti. Dolayısıyla İslam dünyasındaki karizmatik, öncü, lider ve kanaat önderi benzeri şahsiyetler ve bunların siyasî, sosyal, kültürel ve dinî aktiviteleri de analizlere konu olarak yeniden gündeme oturdu. İslam'a ve Müslümanlara yönelik bu haksız propaganda dalgaları, onlarla Batılı ülkeler arasındaki siyasî ve kültürel ilişkilere de menfi olarak yansıdı. Bugün dünya medyasında İslam, yalnızca *çatışmacı bir eylem* olarak takdim edilmekte ve neredeyse *şiddet ve terörle eşdeğerde* sunulmaktadır. İslam'ı böylesine tektipleştiren, demokrasinin, çoğulculuğun, insanî ve toplumsal olan her şeyin karşısına yerleştiren müthiş bir psikolojik kampanya mevcut. Böyle uluslararası bir kıskacın ucunda tek tek her Müslüman, inancını savunma savaşına itilmektedir. Bunun kısa vadede sosyo-psişik neticelere sebebiyet vereceği herkesi kaygılandırmaktadır. Ayrıca terörün uluslararası düzeyde bu kadar gürültü koparmasından, onun çok geniş siyasî ve ideolojik bir zeminde üretilip geliştirildiği anlaşılıyor. Referansı, dinî, siyasî ya da etnik ne olursa olsun kesinlikle uluslararası istihbarat örgütlerinin içinde olduğu bir olaydır. *Yeryüzünde hiçbir din, böylesi bir vahşeti tecviz edecek kadar yozlaşmış olamaz. Bu, dinlerin varoluş temelleriyle açıkça çelişen en yoz bir insan eylemidir.* Dolayısıyla

İslam'ın maruz kaldığı bu uluslararası töhmet, bugüne kadar tarih boyunca ona yönelmiş en büyük bir zulüm ve haksızlıktır. Diğer din mensupları da bu savunuyu yapmak zorundadır. Unutulmamalıdır ki, son din olarak İslam'ın varlığı, tüm dünya toplumlarındaki inanç sistemlerinin meşruiyetini pekiştiren en önemli bir olgu olmuştur.

11 Eylül olayları yeni körfez kriziyle birden rafa kaldırıldı. Olaylar öylesine seri gelişiyor, öylesine kolayca çizgi ve yatak değiştiriyor ki –sanki uluslararası düzeyde bir el– geniş kitlelerin uzun düşünme ve akletmelerini önlemek için özenle ve hızla rayların makaslarıyla oynayarak trenin yönünü değiştirmektedir. Tren öylesine seri ve hızlı akıyor, yatak değiştiriyor ki, uluslararası boyutları ve bağlantıları özenle gözden saklanabiliyor. Belki biraz dramatik ama bana o eski kovboy filmlerindeki haydutların meşhur tren soygunlarında başvurdukları raylara yatak atlatma taktiği gibi geliyor. Uluslararası siyaset hızlı bir tren gibi akıyor. Her istasyonda dünya yeni bir haberle uyanıyor, yeni bir kumpasla sarsılıyor.

Bütün bunları "***yeni dünya düzeni***" konsepti içinde bir yerlere oturtmak mümkündür. Failleri hiçbir zaman bulunmayacak olaylar dizisidir bunlar. Olayların akış mantığına dışarıdan kasıtla eklenen küçük küçük detaylar, resmin bütünlüğünü altüst etmektedir. Uluslararası düzeydeki çatışma sahneleri bu tür çarpıtma detaylarıyla dolu. Böyle olunca geniş kitleler fotoğrafın bütünü hakkında hiçbir zaman tam ve doğru bir bilgiye sahip olamayacaklardır. Fakat İslam'ın aleyhinde yürütülen sistematik propaganda dalgasına baktığımızda, soğuk savaşın bitmediğini, yalnızca hedef değiştirdiğini görüyoruz. Burada uluslararası yeni konseptler hakkında spekülasyon yapma niyetinde değilim. Ancak dünyada birtakım güçler, ***medeniyetler arası çatışma temelinde*** yeni bir konsept üretmeye çalışmaktadır. Daha açıkçası

bu çatışmanın tarafları İslam ile Batı'dır. Uluslararası yorumcuların kâhir ekseriyeti, bu olayları ABD'nin yeni dünya düzeni konsepti içinde mütalaa etti. Öyle mi, değil mi bunu hep birlikte göreceğiz. Kuşkusuz ABD, uluslararası ilişkiler düzeyinde daha da etkin olmaya ve hatta bazı alanlarda tek söz sahibi olmaya istekli görünüyor. Kuşkular, komplo teorileri ve siyasî kriz analizleri giderek çoğalıyor. İslam bir kez daha dünya gündeminin merkezine oturdu. Tüm bu açılardan İslamî hareketlerin analizlerinin önemi de giderek artıyor. Ben çalışmamı öncelikle giderek artan ve yoğunlaşan uluslararası ilişkiler bağlamında bir üslup ve ifade içinde ele aldım. Bu yüzden bazı ifade ve yorumlar küresel ölçekte bakılmazsa, âfâkî olarak nitelendirilebilir, hatta yersiz ve gereksiz uzatmalar gibi algılanabilir.

Burada bir hususa daha değinmekte yarar var. Bu, hem çağdaş İslamî cemaat ve hareketlere yönelik sosyal analizlerin karşılaştığı zorluklardan birisi, hem de hareketlerin konjönktürel söylemi ile temel ve dâhilî dinamikleri ve ilkeleri arasında zaman zaman meydana gelen açıklığa ve boşluğa bakarak takiyye yapmakla suçlanmalarına neden olan bir husustur. Bunu doğru okumadığımız takdirde yapacağımız her analiz değişik açılardan manipülasyonlara sebep olacaktır. Genel olarak İslam ülkelerinin ortak sorunu olmasına rağmen, bakışımızı Türkiye'ye odaklayacağız; Türkiye, farklı kültürel, dinî ve etnik kesimleriyle ilişkiler düzeyinde sorunlu bir ülke. Uzun ve geniş bir tarihî tecrübeden gelmesine rağmen, çoğulculuğu barışık bir şekilde bir arada yaşatabilecek sosyal bir düzeni henüz kuramadı. Gelişmiş demokrasilere sahip ülkeler de aslında çoğulculuk sınavında pek başarılı sayılmazlar. Özellikle ifade ve inanç özgürlüğü alanına gelince, demokrasilerinde bariz bir kırılma meydana geliyor. İslamî cemaatlerle ilgili bir çalışmanın temel zorluklarından birisi de bu kırılgan zeminde varlık buluyor. İfade ve inanç özgürlüğü açısından

sancılı ve kırılgan demokrasilerde cemaatlerin söylemleri genellikle belli bir meşruiyet kaygısı içinde teşekkül ediyor. Esasında belli bir meşruiyet kaygısından ve temelinden yola çıkan her hareket mutlaka aynı yolu izler. Elbette bunda garipsenecek bir durum yoktur. Ama sorun şurada; Resmî ideolojiler "***siyasî bir itikad***" gibi takdim edildikçe ve herkesten dil ile ikrar, kalp ile tasdik talep edildikçe böylesi bir siyasal ideoloji taşıyan demokrasilerde kişiler elbette yalnızca ifade ve söylemleriyle değil, niyet ve kalpleriyle dahi sadâkat testlerinden geçirileceklerdir! Bunun anlamı, sistem bazı çevrelere ya da inanç ve düşünce ekollerine kendini kapattıysa, onlar hangi meşru söyleme tutunurlarsa tutunsunlar, sistem tarafından "*takiyye*" yapmakla suçlanacaklardır. Bu sorun yalnızca Türkiye'nin sorunu değil. Bütün İslam dünyasının İslamî kesimle sorunu böylesi kırılgan bir zemin inşâ etmektedir. Bu kırılma, paranoyak bir demokrasi anlayışı geliştirecek kadar ileri gidebilmektedir. Sosyal bir analiz, sosyal hareketlere bu tür paranoyalarla yaklaşamaz, yaklaşmamalı. Elbette hareketin sosyal söylemi ile, temel ilke ve dinamikleri arasında bir boşluk ve kırılma gözlemliyorsa, bunu analiz edecektir. Ama bunu "*takiyye*" gibi, alabildiğine subjektif ve elastiki bir kavram üzerinde temellendiremez, temellendirmemelidir. Bu kavram öylesine "*elastiki*" ve "*kaypak*" bir kavram ki, her hareketle şöyle ya da böyle uyuşabilir, ama dinî bir hareket tarzıyla asla uyuşamaz. Halbuki politik ve siyasal yaşam, pek çok yerde siyasal takiyyeler üzerine kuruludur. Öyleyse sosyal bir analiz, cemaatlerin meşruiyet s[1]lemlerine olduğu kadar, onların düşünce, inanç ve kültürel referanslarına, takip ettikleri gelenek ve dâhilî dinamiklere de yönelmek zorundadır. Maalesef pek çok analiz böyle bir kaygı taşımadığı gibi *Demokles'in kılıcı* altında Sokrat'ı mahkûm etmeye yönelik verilmiş ifadelere yer vermektedir. İslamî cemaatlerin zihin ve hareket dünyasını yönlendiren temel

referans İslam'dır. Önemli olan onların bu İslamî referansları algılayış, yorumlayış ve sosyal hayata intikal ettiriş biçimleridir. Ya da temel İslamî referansları nasıl yorumladıklarının yanında, çağdaş ve sosyal değerlerle nasıl ilişkiye soktukları, modern medeniyetle, uluslararası kültürel süreçlerle ve farklı dünya görüşlerine sahip kesimlerle nasıl yüzleştirdikleri hususudur. Bu çalışma Gülen hareketi özelinde bu açıdan bir perspektif sunuyor.

Çalışmayla ilgili diğer bir konu da, M. F. Gülen hareketinin salt dinî bir hareket olduğu tarzındaki nitelemelere karşı, yaptığım üçlü tasniftir. *Sosyolojik, kültürel ve dinî açı* şeklindeki tasnifle esasında, hareketin bilinen dinî kimliğinin yanında, sosyo-kültürel kimliğini ve söylemini ortaya çıkarmaya çalıştım. Şüphesiz hareketin dinî bir kimliği vardır. Ama dünya coğrafyasında küresel çapta edindiği yapısal niteliklere baktığımızda oldukça geniş bir sosyo-kültürel kimliğe ve vizyona da sahip olduğunu görürüz. Öncelikle dinî kimliğine yaptığımız vurgularda, onun Türklerin İslam'la buluşmasından bu yana, bu topraklarda ürettiği yumuşak sûfî ve insanî dokuyu öne çıkardık. Zira diyalog ve hoşgörü projesinin tarihsel referansı, Anadolu'daki ilk Müslüman-Türk sûfî hareketinin "***insan ve yaradılana saygı***" temelinde geliştirdiği hoşgörülü İslamî sentezdir. Şüphesiz sûfî hareket, İslam'ın ilk asırlarına kadar uzanan ve farklı zamanlarda, farklı siyasî ve toplumsal şartlarda, farklı kurumsal biçimler üreten oldukça geniş ve kadîm bir harekettir. Ama Gülen'in yorumu daha ziyade ve öncelikle bu topraklarda bin yıldır üretilen sosyal doku ile daha uyumludur.

Gülen hareketinin dâhilî ve manevî dinamiklerini analiz ederken, yer yer '*kadîm sûfî bir geleneğin, çağdaş toplum şartlarıyla uyumlu bir yeniden üretimidir*' şeklinde tanımlamalar yaptık. İslam'da manevî hayata değinirken tasavvufun özünü, *zühd*, *takva* ve *ihsan* ilkelerinin oluşturduğunu, bunların da İslam'ın temel

manevî esasları olduğunu vurguladık. Burada özellikle *zühd*, *takva* ve *tasavvuf*la doğrudan bir ilişki kurduk. Ama bunu yaparken bu kavramların uzun İslam tarihi boyunca geçirdiği semantik değişime elbette değinmedik. Amacımız bu değişimi görmezden gelmek olmadığı gibi, semantik bir tahlil yapmak da değildi. Biz, kavramların genel anlamları üzerinde yürüyerek İslamî literatürdeki yerini işaretlemiş olduk yalnızca.

Zühd, *takva*, *ihsan*, ... gibi kavramlar İslam'ın temel referansı olan Kur'ân ve Sünnette yer almaktadır. Ama buna karşılık *tasavvuf*, kavram olarak çok daha sonraki asırlarda ortaya çıkıp, hayat buldu. Ancak neticede tasavvuf da, –çerçevesi belli ve örgütlü bir yorumu ifade etse de– İslam'ın manevî ve rûhî hayatını ifade etmektedir. Bazıları hassasiyetle *zühd/takvâ* ve t*asavvuf*u birbirinden ayırmak gerektiğini vurgulamaktadır. Şahsen bu ayrımı çok da önemli görmüyorum. Zühd hareketinin İslam'ın ilk dönemlerinde fetihle ve yabancı kültürlere açılımla İslamî toplumsal hayatta meydana gelen değişime karşı pasif bir mistik tepki hareketi olarak ortaya çıkmaya başladığı doğrudur. Bu hareket, İslamî toplumdaki siyasî ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak gelişti. Ve kısa zamanda ***"Çileci bir İslamî hayat",-*** İslâmi bir asketizm- meydana getirdi. Bu nesil açık olarak, bu açılımla gelen sosyal değişime ve hissedilir dünyevîleşmeye tepki gösterdi. Yani yeni sosyal düzene karşı çıkarak, bunu protestoya dönüştürdüler. Kendilerini koyu bir dinî yaşama adayarak bu tepkilerini ortaya koydular. Bu kuşak elbette sûfizmin örgütlü bir yapıya kavuştuğu tasavvuf dönemindeki gibi İslam'ın rûhî hayatına ilişkin tecrübe ve müşahadelerini kavramlaştırmadı. Daha ziyade sosyal düzendeki değişime olan tepkinin mistik bir tezâhürü olarak kaldı. Tasavvuf ise örgütlü bir fikir ve yaşama örneği (hareketi) olarak daha sonraki, dördüncü, beşinci ve altıncı asırlarda teşekkül edip olgunlaştı. Gülen'in sûfî geleneğe

yönelik yorumunu alırken, kısmen bu farklılaşmaya değinmekle birlikte onun hareketinin bir "tarikat" olmadığını da ısrarla ve açık olarak vurguladık.

Burada M. F. Gülen'in hitabet kudreti ve tarzının hareketin şekillenmesinde önemli bir katkı sağladığını da ifade etmek lazım. Zira Gülen ilk defa bu yönüyle kitlelerin dikkatini çekmişti. Konuşmaları, bilgi mekanizmalarını harekete geçirdiği kadar, duygu mekanizmalarını da tahrik etmekteydi. Yani o aklını konuşturduğu kadar, gönlünü de konuşturan bir hatipti. Bu yüzden Gülen, yazı, makale ve sosyal aktiviteleri açısından tahlil edildiği gibi şifahî kültür temelinde de incelenmelidir. ***Şifahî kültür ve aktarım***, İslamî toplumun en önemli sosyo-kültürel tezahürlerinden birisiydi. İslam'ın uzun asırlar uyumlu bir ictimaî yapı tesis etmesinin temelinde bu kültür dokusu vardır. "***Vaaz ve hitabet***" İslam tarihinde bir edebî sanat olarak geliştiği kadar, İslamî kültürel mirasın nesilden nesile aktarılmasının en önemli üslup ve yollarından biri olarak da tecelli etti. M. F. Gülen'in ilk dinî ve sosyal aktivitesi bu şifahî kültür temelinde varlık buldu. Bundan dolayı çalışmanın başlarında "***sözlü hitap geleneği***" diye müstakil bir başlık altında bu kültürün İslam toplumunun şekillenmesindeki rolünü analiz etmeyi denedim. *Modern dönem İslamî cemaatlerin sosyo-kültürel varlığında da bu şifahî kültür geleneğinin derin izleri mevcuttur. Bu kültürün kitleler üzerindeki sosyal etkilerini kavradığımızda, meselâ Gülen gibi kanaat önderlerinin sözlerinin ve tavsiyelerinin, geniş kitleler üzerinde nasıl bu kadar tesir îkâ ettiğini de anlamış olacağız. Gülen hiç şüphesiz organik olarak bir örgütün ya da kuruluşun hiyerarşik yapısında aktif bir üye değil. Ama buna rağmen söz, fikir ve tavsiyelerinin bu derece tutulmasının ve sosyal projelere konulmasının ardında da yine bu uzun şifahî kültürün izlerini ve tesirlerini aramak lazımdır.* Bu anlaşılmayınca Gülen de sık sık kamuoyuna yönelik, kendisinin

organik anlamda cemaat ve müesseseleriyle herhangi bir bağının olmadığını anlatmaya mecbur kalmaktadır. Şifahî kültürün bu kitlesel ve sosyal etkisi, başka hiçbir kültürde bu derece bir etki alanına sahip değildir. Bundan başka her din, toplumda cemaat dayanışması olarak yapılanır; bireylerdeki "ortak hayır" duygusunu harekete geçirmeye ve organize etmeye çalışır. Taha Akyol'un da dediği gibi bu yüzden dinlerin misyonerleri her yerde "***resmî memur***"lardan daha yüksek bir motivasyona sahiptirler. İnsanlardaki "hayır" duygusu, İslamî toplumsal ideallerle birleşince kitlesel bir etkiye dönüşür. Şifahî kültürün en temel fonksiyonu da bu noktada ortaya çıkar. İslam sınırsız kavrayış imkânlarına açık bir dindir. Öyle olduğu için evrenseldir. M. F. Gülen işte Müslüman-Türk insanının bu engin hayır ve hoşgörü duygularına seslenmiş, onu harekete geçirmiştir. Türk insanının yaptığı bu destansı fedakârlık, İslam'ın sınırsız bir kavranışının da açık bir tezahürü olmuştur. Gülen'in buradaki misyonu da bu yüzden önem kazanmaktadır. Toplum, bazen büyümekte olan bir çocuk gibi bir taraftan her şeyi içine almaya, diğer taraftan da aldıklarını tedbirsizce çar-çur etmeye çalışır. Türk insanı alabildiğine cömert ve hayırhahtır. M. F. Gülen ondaki bu hayırhahlık duygularının derinliğini sezmiştir. Ama bu hayırhahlık duygularının çar-çur edilmemesi için de onları yüksek toplumsal idealler etrafında tahşid etmiştir. Teşvikleri daima bu çerçevede olmuştur. *Böylece hem yeni bir insan modeli, hem de yeni bir toplumsal fedakârlık sistemi üretmiştir*.

M. F. Gülen, aklı konuşturduğu kadar, kalbi ve gönlü de konuşturmaktadır. Böylece onun şahsiyetinin iki yönünü keşfediyoruz. İlki "***âlim***" yönü, diğeri de "***ârif***" yönü. Dinî ilimlere, Batı kültür ve felsefesine, çağdaş dünyanın sosyal ve kültürel problemlerine vukûfiyeti vardır ki, bir âlim ve mütefekkir olarak onu tüm bu alanlarda rasyonel bir düşünür kimliğiyle görürüz.

Sahip olduğu bilgi birikimi, tecrübe ve yorum gücüyle, tabir yerinde ise tam bir rasyonel dünya görüşü sunar. İkinci yönüne gelince –ki bu onun irfânî ve sûfî bilgi ve derinliğini oluşturur– bu da onun varlık ve eşya hakkındaki metafizik bilgisini ve tecrübesini içerir. Şüphesiz yalnızca maddî duyularımızın sunduğu maddî algı ve sınırlar içinde kaldıkça, onun bu yönünü anlamakta güçlük çekeriz. Gülen'in manevî birikimini algılayabilmek ya da tanımlayabilmek, normal bilinç ve zihin dünyamızın sınırlarını aşmayı gerektirir. Maddî dünyanın zihnimizde oluşturduğu bilinç sınırları düzeyinde kaldığımız müddetçe bizim bu aşkın manevî tecrübeyi ve birikimini anlamamıza imkân yoktur. İslamî-sûfî tecrübe, yüksek ve farklı bir bilinç ve duygu düzeyini gerektirir. Bu hususta söylenebilecek her şey, dilin ve ifade kudretinin sınırları içinde kalacaktır. Bence Gülen'in bu derin irfânî yönü müstakil bir kitap çalışmasında ortaya konabilecek bir şeydir. Sûfî terminolojinin yetkin bir analizi bile bu tür tecrübeleri hakkıyla ifade ve söyleme dökemez. Bunu anlamak, bir derece bu derin ruhî ve manevî tecrübeyi yaşamayı gerektirir. Şahsen bir ilâhiyatçı olarak onun İslamî ilimlerdeki vukûfiyet düzeyi, yorum, ictihad ve terkib kudreti hakkında bir şeyler söyleyebilirim. Nihayet bunun ifade biçimi ve imkânı dil ve kültür içinde mevcuttur. Ancak onun manevî yönü ve derinliğinin düzeyi hakkında ne manevî tecrübe açısından, ne de ifade ve kültür sistematiği açısından fazla bir şeyler söyleyebileceğimi sanmıyorum. Gerçekten bireysel açıdan o, sade bir Müslüman olarak manevî ve metafizik gerilimi yüksek bir yaşama örneğine sahiptir. Etrafında ve yakın çevresindeki herkesin bildiği ve gözlemlediği gibi kalben, ruhen, zihnen ve duygular olarak belli bir gerilim içinde olmadıkça, onun duygu ve his derinliğine katılmak ve onunla uzun süre beraber olmak mümkün değildir. Bu yakın çevreye dönük hitap ve söylemi genellikle yoğun bir manevî

tempo içerir. Kılı kırk yaran hassas yaşayışı, etrafındaki eşya ve varlıklarla ilişkisi, hatta oturduğu mekânın estetik yüzeyiyle olan derin mistik münasebeti hep onun bu irfânî yönünün ve derinliğinin bir resmini sunar insana.. Fazla ileri gitmemek kaydıyla bu irfânî resmi biraz daha tasvire çalışalım.

GELENEĞİN MODERN ÇAĞA TANIKLIĞI

Bu çalışmayı bir biyografi denemesi çerçevesiyle sınırlandırmadığım için ***M. F. Gülen***'in şahsiyeti ile ilgili ciddî bir bilgi ve analiz temeli sunamadım. Bu açıdan beklentilere cevap vermeyecektir. Onunla ilgili bir biyografi çalışma cesaretimi kıran yeterli nedenlerim vardı. Her şeyden önce böylesine geniş bir kimliğe ve vizyona sahip bir şahsiyeti analiz etmenin benim bilgi, deneyim ve ifade kudreti sınırlarımı aştığını ifade etmeliyim. Onun için burada yazdıklarım derin bir tahlilden ziyade, kendisiyle olan tanışıklığıma ve mütevazı gözlemlerime dayanmaktadır. Şahsiyetini oluşturan vecheleri tahlil etmeyecekse, niçin kırık-dökük müşâhadelere yer veriyorum? İslamî miras ve geleneğin asırlar boyunca kuşaktan kuşağa aktarılması ve yorumlanmasında en merkezî rolü üstlenmiş olan geleneksel ulemâ tipinin, o derin manevî ve sosyal kimliğini, modern paradigmalarla okuma ve anlama zorluğunu ifade etmek için!.. Bilgi ve düşünce derinliği ile, İslamî dünya görüşünü algılama ve yorumlama biçimiyle, derûnî sûfî ve mistik tecrübe ve birikimi ile, yakın dost, kültür ve sosyal muhiti ile gerçekleştirdiği ilişki düzeniyle... Hatta oturuş-kalkış ve ruhî ihsaslara kadar sirâyet eden ve âdetâ asırlara meydan okuyan vakur şahsiyet duruşuyla geleneksel

ulemâ tipini bir derece resmetmek için!.. İfade ve duyuşlarımın, içeriden ve fakat en arka saftan ikinci, belki üçüncü sınıf bir müşâhade ve yoruma tekabül edebileceğinin tamamıyla farkındayım. Ama ne olursa olsun bununla, böylesi şahsiyetleri değişik kriterler açısından tahlil etmeye çalışacaklara, hiç olmazsa yorumlarının ulaşabileceği sınırları göstermesi bakımından bir şeyler ifade edecektir!..

Bir kere daha tekrarlayalım ki, salt duyularımızın bize sunduğu algı imkânları ve çağın rasyonel zihnî alışkanlıkları düzeyiyle sınırlı kaldığımız müddetçe, geleneksel şahsiyetlerin derin manevî ve ruhî dünyalarına hakkıyla nüfuz edemeyiz. Eşya ve varlıkla kurdukları metafizik ilişki ile ilâhî gözetim altında yaşama hissinin ta ruh ihsaslarına kadar ulaşan derin murakabe duygularını da anlamamıza imkân olmaz..

M. F. Gülen Hocaefendi, herhangi bir analiz için gerçekten zor bir örnek. Bana göre İslamî ulemâ geleneğinin son örneklerinden birisidir. Herhangi bir silsileyi takip ettiğim izlenimi vermemek için "*son halkası*"dır demedim. İslamî geleneğin, modern çağa tanıklığının bir resmidir Gülen. Şahsen, hayatı her karesiyle böylesine farkında, yüksek bir bilinç ve murakabe düzeyinde yaşayan bir insanla karşılaşmadım. Onun hayatında kaosa yer yoktur. Neredeyse kurulu bir saat gibi düzenli ve dikkatli yaşamaktadır. Kainattaki âhengi, düzeni ve o müthiş disiplini esas almış gibi... Bunu en sâde duruşundan, aksiyon yüklü davranışlarına ve insiyaklarının kıvrımlarına kadar müşahade etmek mümkündür. Sanki sürekli işleyen, takır takır ses çıkaran bir beyinle karşı karşıyasınız. Hayatın maddî unsurlarına olduğu kadar, manevî unsurlarına karşı da son derece duyarlı, hassas. Bakışları, tavır ve edâları alabildiğine vakur ve neredeyse dış yüzeylere değil, insanı delip geçen, ileriye ve sürekli daha derinliklere ulaşmaya çalışan bir dalgıcın tavrını hatırlatır insana. Karşısındakine atf-ı

nazar edince, yalnızca göz ucuyla değil, bilkülliye, bütün varlığıyla yönelir, yüzünüze, gözünüze, göz bebeğinize ve hatta kalbinize nüfûz etmeye çalışan bir keskinlik ve yoğunluk var bakışlarında. O vakûr duruş, hiçbir yapmacık tavrı barındırmıyor. Vitrinindeki her şey gerçek. Sahte ya da donuk bir aksesuar dahi yok. Taptuk'un dergahına hiç eğri-büğrü odun sokmamış!..

Oturduğu ve içinde yaşadığı mekânı kendiyle öyle bütünleştirir ve öznelleştirir ki, küçük bir ayrıntıyı değiştirseniz, her şeyi ona yabancılaştırmış olursunuz. İç mekânı öyle düzenler ki modern olandan, eskinin tüm sadeliğini, düzenini ve âhengini çıkarır sessizce. Onun mekânı eski ile yeninin kardeş kardeşe, kavgasız, gürültüsüz ve çelişiksiz buluştuğu yerdir. En otantik olanı, en çağdaş anlayışı okşarcasına, göze batmadan, ciddî bir uyum ve özen içinde dans etmesi insanı gerçekten etkiliyor. Gizli ve manevî bir mûsikî çalıyor sanki mekân düzeni. Dışa yansıyan sessizlik öylesine derinlik verir ki, gözünüz nereye dokunsa, sonsuza açılan bir pencere gibi ötelere akıp gider. Her şey o kadar tabiiliğe bürününce, siz de alabildiğine tabiî olmak zorundasınız. En küçük bir yapmacık tavır, cascavlak sırıtıveriyor bu düzen içinde. Orada düzenin esirisiniz. Kendinizi koyvermişliğe, rastgeleliğe bırakamıyorsunuz. Zorlama olmadan, içinizden bir ses sizi, ister istemez dikkate, teyakkuza ve vakara çağırıyor sürekli. Bu, insanla mekânın, eşyanın ve estetiğin şuurlu bir dansı gibidir âdeta. Burada yaradılış düzeninin aktığı mistik ilişkiyi sezinliyorsunuz. Hayatın hiçbir alanında tesadüfe, kargaşa ve kaosa yer olmadığını da... Âhenk, düzen ve disiplin, M. F. Gülen'in İslâmî gelenekten uzun asırlar boyunca taşınarak modern çağa ulaştırdığı bir değer manzûmesidir. Ve Gülen neredeyse tüm vakar ve ciddiyetiyle çağın insanının kayıtsızlığına sesleniyor...

Eşya ve mekân onun manevî varoluşunu aksettiriyor yaşadığı yerlerde. Eşyaya bu kadar mânâ yükleyen, onu sonsuza açan

bir yapısı var işte. Gözleri her yerde sonsuzu yokluyor gibi etrafına ve eşyasına müdahale ediyor. Güçlü estetik anlayışıyla, mânânın üzerine oturmuş o maddî tortuları teker teker kaldırıyor. Her şeydeki manevî cevheri ve potansiyeli açığa çıkarma isteği var onda daima. Sonsuzluğu ilham etmeyen, insana yaradılıştaki ahengi ve canlılığı duyurmayan her şeyi yeniden şekillendiriyor, kendisiyle, manevî ve mistik şahsiyetiyle bütünleştiriyor... Bu yüzden ilişkide olduğu eşya ve mekân onun manevî varoluşunu aksettiriyor daim. Öyle ki, kaldığı mekânlardan ayrıldığında, sultansız bir taht gibi oluverir mekân. Boş, ümitsiz, mat bir bakışla bakar insana. Bir hüzün verir. Aklını, ruhunu ve kalbini yitirmiş gibi öksüzdür mekân onsuz. O müthiş ahenk, bir anda garip bir sessizliğe bürünüverir. O, konuşan, sürekli bir şeyler fısıldayan, âhenk ve estetik içinde dans eden mekân düzeni, birden renk değiştirir, eskimiş koltuk yüzeyleri gibi soluverir âniden. Hüznü, mekânın ve eşyanın her yüzünde hissetmek mümkün. Bu esnâda insan, geleneksel ulemânın eşya, varlık ve çevresiyle kurduğu şuurlu ve mistik ilişkiyi ve mekân estetiğinin bu derece insanın içine sokulduğu bir yaşam düzenini birden keşfediyor! Onların hayatlarını varlık düzeninin bütün sınırlarına bağlayan kader çizgileri de... İnsan olarak, yazar ve şair olarak, hatip, mürşid ve mübelliğ olarak, âlim ve mütefekkir olarak ondaki her şey insanda ebedîlik duygusunu uyandırmaya ve geliştirmeye yönelir. Biz ne kadar beden gözüyle bakıyorsak, o, o kadar kalp ve ruh penceresiyle bakıyor varlık düzenine..

M. F. Gülen, insanların tutkuyla, ihtirasla bağlı olduğu değerlere, zevklere gönül vermez. Bunlar belki hayatın tevâbii. Bir insan olarak, bir dünyalı olarak, bir baba, bir eş ve hane reisi olarak bunlar gayet derecede normal ve lüzumlu şeyler. Bir parça mutluluk, dünyevî saadet... Hemen hepimizin gönlünü işgal eden arzu ve umutlar cümlesinden.. bunlar belki sebeb-i meserret ve

maîşet şeyler.. Ama asla varoluş mücadelemizin en merkezî unsurları değildir. İnsan, daha yüce değerler için yeryüzünde var olmuştur. Öyle olmasaydı insanlar, mukaddes addedilen değerler uğruna canını-malını feda eder miydi? Din, vatan, millet ve devlet-i ebed müddet... İnsanı büyük ve önemli kılan budur. İşte M. F. Gülen'in insandaki yüksek değerlere çağrısı tam da bu noktada şekillenmektedir. Kalabalıklara; her gün yaptıklarının, tekrar ettiklerinin ve yaşamlarını oluşturan küçük küçük parçacıkların ötesinde daha büyük bir coşku, daha yüce bir hizmet ve insanlığa adanmış daha yüksek değerleri haykırıyor. Onun varoluşunun, varoluş mücadelesinin özü budur. Onun azmi ve mücadelesi bayağılığa karşı. Dünyevîliğe ve dünyevîleşmeye karşı. Hayatı ve yaşama zevklerini küçümser. Sürekli başkaları için varolmayı, adanmışlık ruhuyla hareket etmeyi yeğler. Onun idealinin kahramanları bunlardır; dünyayı sırf dünya adına küçümser. Ondan kâm almayı, ölümden sonra yaşam yokmuş da fırsat bu fırsat deyip yiyip-içip zevkten dört köşe olmayı arzu etmez. Dünyaya karşı, mal-menale karşı aç gözlü değil. Bir parça dünyalık adına sürüp giden kavgayla ilgileri yok. Her türlü dünyalığı aşmak; günlük sıradan, bayağı ve rutin hayatın üst.e yükselmek sevdasını taşırlar. Bu, sonsuzluğa yürüyüştür. Onlar bu yolun kara sevdalıları. Kavgaya, husûmete, kargaşa ve didişmeye vakitleri yok. İşte M. F. Gülen'in ideal kahramanlarının, ruhî ve fikrî portresi budur...

M. F. Gülen, geleneksel kavşakların özenle yetiştirdiği ideal bir modeldir. Ve uzun asırlar boyunca İslamî geleneğin ürettiği aksiyon insanlardan birisidir. O, modern çağın ideoloji üreten ve sürekli toplum kurup, toplum yıkan ideologu değildir. Hâlbuki çağdaş ideologlar her türlü geleneği yok ettiler. Aydınlanmanın ihtilalci ruhuyla hareket ettiler. Gülen ise hiçbir zaman toplumun kılcal damarlarıyla oynamadı. Oysa bütün ideologlar

bunlarla oynar. Tıpkı bir hovarda gibi, sorumsuzca, hissizce, haylazca… Bu yüzden Gülen, oldum olası ideolojik tutumlara karşıydı. O, uzun bir geleneğin insanıydı. Muhafazakâr bir ortamda neş'et etti. Geleneksel tutumun, düşünce sisteminin, dünyayı algılama ve yorumlama biçiminin bütün inceliklerini biliyordu. Koruyup kollanması, yorumlanması ve geliştirilmesi gereken noktalar nelerdi, biliyordu. Dinî ilimlerdeki geleneksel hiyerarşiye ve bilgi sistemine, ondaki bilgiye, birikime ve marifete vukûfiyeti tamdı. Ama bir insan olarak, duyarlı, hassas, yeniliğe ve gelişime açık, çevresinde ve içinde yaşadığı çağa tanıklık edebilecek entelektüel bir kimliğe ve derinliğe de sahipti. Modern çağın, insanlığın başına açtığı o köklü değişim ve dönüşüme tanık olmuştu. Bu köklü dönüşümle gelen fikrî, siyasî ve ideolojik dalgalanmaların, kavga ve kamplaşmaların tesirlerini uzaktan ve yakından en iyi hissedenlerden biriydi. Tüm bu dış sosyo-kültürel tesirler, ondaki dağın yamaçlarıyla hiçbir zaman yetinmek istemeyen ve sürekli zirvelerde dolaşan yüksek his, şuur ve idrakle birleşince, ondaki o müthiş ruhî aktivite ve aksiyona vücut veren temelleri keşfetmek mümkündür.

Normal, çağdaş ve rasyonel algı dünyamızdan bakınca Gülen gerçekten yoğun bir manevî ve fikrî kişiliğe sahiptir. Ondaki coşku ve fikir yüklü zihin dünyası, uzun yıllar çile, sabır ve metanetle yoğrulmuş o mehip, vakur ve metin duruş, meydan okurcasına çağın eksik manevîyatına ve sağduyusuna seslenmektedir. Yakın çevresinde durdukça ve insan maddî duyuların ağırlığı altında kaldıkça, onun manevî ve fikrî yoğunluğu insana hiç rahat vermez, onu bir saat olsun dinlendirmez. Sürekli dikkat, sürekli teyakkuz ve yüksek derecede bir metafizik gerilimle dolu olmayı gerektirir. Onun hareketli sisteminde gözden kaçırabileceğiniz en küçük bir ayrıntı, kurduğunuz çatıyı yerle bir edebilir. Evrenine dalmak, orada uzun müddet kalmak; geçici ve fânî,

maddî ve dünyevî, bireysel ve şahsî menfaat güdü ve hisleriyle tıka-basa dolmuş bir ruh ve düşünce haliyle mümkün değildir. Onun dünyasını paylaşabilmek için, kendi bireysel dünyanızın sınırlarını aşmanız gerekir.

O, bu kadar başkaları adına yaşamayı, insanlığa kendini adamayı öne çıkarır. Bunu öyle içten ve coşkuyla yapar ki uzaktan-yakından herkesi bu hareket düzeneğinin elektriğine tutar. Evet, bu yüksek gerilimden etkilenmemek mümkün değil. Bu yüzden maddî ve şahsî ağırlıklar dünyasından bakarak onu anlama ve algılamaya imkân yok, dedim. Diğer taraftan M. F. Gülen'in kendisi de onu anlamamıza fazla yardımcı olmaz. Zira kendisiyle ilgili her şeyi tevâzu ve erdemiyle öyle saklar, perdeler ki ona ulaşmanıza imkân vermez. Onu bu perdeler içinde daha derinlikli anlamak, analiz etmek zor. Kendisini anlattığı, deşifre ettiği sınırlar dâhilinde belki birazcık onun şahsiyetine dokunmak, temas etmek mümkün olabilir. Oysa nice şahsiyetler var, onları anlamak ya da analiz etmeniz için fazladan bir gayret göstermenize lüzum olmaz. Çünkü pek çok insan, varını-yoğunu kendisini ortaya koyma yolunda feda eder; fakat Gülen için bu yol kapalıdır. Edebi ve utangaçlığı mahreminin sınırlarını zorlamanıza asla izin vermez. O âdeta yalnızlığı ve mahremiyeti kendine yaşama biçimi olarak seçmiş. Bir bakıma o dar ve samimi çevresinde dahi yalnız yaşamaktadır. Yüksek inanç ve mefkûre insanları gibi o da, bunlarla evlidir. Hep ötelere, daha ötelere tırmanmak isteyen, ipe dizer gibi her şeyi disipline etmeye çalışan aşkın bir rûhî vechesi vardır. Ve bu vechelere uzun müddet tutunmanıza izin vermez. Oysa çağımızın insanı bin türlü dünyevî ve bencil hırsa tutkundur. Dolayısıyla uzun geleneğin o derin manevî şahsiyetlerini, hakkıyla anlayabilecek vasıtalardan mahrumdur. Bu yüzden M. F. Gülen'in derin manevî kimliği ve kişiliği hakkında daha fazla bir gayret içine girmeyeceğim. Bu kadarla yetinerek, böylesi şahsiyetlerin analizinin zorluğunu ifade etmiş olacağım.

Birinci Bölüm

M. F. GÜLEN VE MİSYONUNA GENEL BİR BAKIŞ

M. F. GÜLEN VE MİSYONUNA GENEL BİR BAKIŞ

Tarihsel ve Toplumsal İzdüşüm

Çağdaş modern devletler, modern kentsel toplumlar üzerine inşa edildiğinden beri, insana, topluma ve demokratik değerlere ilişkin problemler giderek karmaşıklaşmaya ve farklılaşmaya başladı.

Modern toplum rasyonel bir üründür. Her öğesine fayda ve menfaat güdüsü hâkimdir. "***Karşılık ve Ödül***" çağdaş insanın iliklerine kadar sinmiş bir illettir. Siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bütün eylemleri ondan pay almak istiyor. Karşılık beklemeden bir eylemde bulunmayı, almadan vermeyi, çağdaş modern insanın aklı almıyor. Eskilerin ***halk insanı***, ***toplum ve hizmet insanı*** diye niteledikleri, modern paradigmaların da **"kamusal insan"** dediği modelin giderek neslinin tükenmekte olduğu bir çağın eşiğinde bulunmaktayız. Bu, bütünüyle mekanik bir dünyaya, dijital bir dünyaya, gerçek anlamda insanın bütün melekeleriyle yok olmaya yüz tuttuğu bir dünyaya gidiştir. Bu, insanlık adına bir irtifa kaybedişidir. Bu süreç insanın, evrenin amacı iken, basit bir araca, bir metaa dönüşmesi sürecidir. Modern

devletin en temel problemi işte bu insandır. Bu yüzden bütün dünyada ruhi, manevi ve kültürel dinamikler onu kurtarmak için yükselişe geçmektedir. Evet her yerde insanlık, maneviyata, insana gerçek değerini bahşedecek olan ilahi amaca yönelmektedir. Bu yöneliş kesinlikle bir politik ve siyasal toplum inşa etme amacı taşımamaktadır.

Batılı bazı siyasal paradigmalar başlangıçta, çok kültürlü, katılımcı ve çoğulcu bir demokratik sistemin oturaklaşmasıyla birlikle tüm toplumsal sorunların ortadan kalkacağını düşünüyorlardı. Çünkü onlara göre toplumsal zeminde ortaya çıkan bütün sorunların asıl kaynağı buydu; yani temel sorun demokrasi ve hukuk düzenindeki eksikliklerdi. Bu eksiklikler üzerine çıkan çatışmalar; etnik, kültürel, cemaatsal, siyasal ve ideolojik vb. talepler biçiminde kendini göstermekteydi. Dolayısıyla demokratik haklar ve kurumlar bir kere yerleşir ve bütün yurttaşların kullanımına sunulursa insanlar artık, etnik veya cemaatsal, kültürel ya da sosyal herhangi bir bağlılık temelinde harekete geçmeyeceklerdir.

Diğer taraftan bazıları da ortaya çıkan sorunları marjinal bir olgu olarak tanımlıyor, modernleşme ve ekonomik refah sürecinin ödediği bir bedel olarak görüyordu. Buna göre de gerçekte sorun, bazı insanların kendilerini modernleşme sürecinde geri kalmış hissetmeleriydi. Belli bir ekonomik gelişme ve zenginlik düzeyine eriştiklerinde artık sorun olmaktan çıkarak genel toplumsal gidişata entegre olacaklardı.

Tam iki asırdır toplumsal sorunlar üzerine eğilen siyasi ve sosyolojik paradigmalar böyle bir beklenti içindeydi. İnsanlar, demokratik alışkanlıklardan olan "***hoşgörü ve karşılıklı saygı***"yı bir kere benimseyip içselleştirdiklerinde, kişisel ve kitlesel ilişkilerinde bu ilkeleri hâkim kıldıklarında fazla sorun çıkmayacaktı, en azından öyle umuyorlardı. Ama bütün bu süreçler tamamlandığında

bile görüldü ki, dini, etnik ve kültürel farklılıklar güçlü birer çatışma kaynağı olmaya devam ediyordu. Bugün Batılı demokrasiler bu anlamda çoğulcu, katılımcı ve ekonomik bakımdan zengin bir toplum örneği sundular. Fakat toplumsal zeminde çatışma hiçbir zaman eksik olmadı. Çoğulcu demokrasileri bugün hala *azınlık ve göçmen hakları, cemaatsal talepler, sivil toplum örgütleri ve oldukça farklı toplumsal talebi dile getiren baskı grupları*... gibi çok kültürlü bir hücumla karşı karşıyadır. Demek ki mücerret bir demokrasi anlayışı dahi, pusuya yatmış çatışmaların üstesinden gelemiyordu. Demokratik devlet anlayışı, çoğulcu ve farklılaşmış kültürler ve kimlikler temelinde yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır.

Bugün dünya üzerinde 180 küsur devlet, 600'den fazla dil grubu ve 5 binden fazla etnik grup yaşamaktadır. Belki çok az ülkede yurttaşlar aynı dili konuşmakta ve aynı etnik-ulusal gruba ait bulunmaktadır. Bu siyasi, sosyal, kültürel, askeri ve dini çeşitlilik potansiyal olarak uluslararası düzeyde, ayrılıkçı ve çatışmacı bir dizi sorunu barındırmaktadır. Bu potansiyel çatışma mitleri, pek çok ülkede siyasal yaşama yön veren demokratik varsayımları kuşkulu ve tartışılır hale getirmektedir. Özellikle soğuk savaşın sona ermesiyle, etnik ve kültürel çatışmalar siyasal şiddetin en yaygın kaynağı haline geldi.

Tüm bu sorunlar yeryüzü toplumlarının geleceğini tehdit etmektedir. Dolayısıyla her yerde eski demokratik teamüllerden daha geniş ve kapsamlı bir "***hoşgörü ve diyalog***" kültürünün temellerinin yeniden ve aciliyetle inşa edilmesi bir gereklilik olarak ortaya çıktı. Elbette tüm bu sorunların üstesinden gelebilecek basit bir metot, ya da sihirli tek bir formül yoktur. Hiç kimse böyle bir kanıya kapılmasın. Pek çok öneri, öznel şartlarda işe yarayabilir. Ama evrensel düzeyde tutarlı olamamaktadır. Ancak, insanların farklı tecrübelerini dikkate alarak önyargılardan

kurtulabilirsek, pek çok yerel hareketin, evrensel birtakım sorunlarımıza çözüm önerileri getirebilecek dinamikler içerdiğini/içerebileceğini görürüz.

Çok sayıda düşünür; demokrasi, insan hakları, din, ahlâk vb. evrensel konularda yapılacak yeni vurgulamaların "***kültür ve farklılık***" temeline dayalı çatışmaları çözeceği umudunu taşımaktadır. Bu kanaati bugün dini kesimlerden de pek çok düşünür paylaşmaktadır.

Dini yaşamı ve algılayış biçimlerini bugün bütün yeryüzü toplumlarının gündemlerine dâhil eden tarihsel, toplumsal ve konjönktürel gelişmeler yaşandı. İnsana tam ve bütün bir "***dünya görüşü***" vaat eden batılı demokrasiler, bir insanın ömrünü kapsamayacak kadar kısa bir sürede kendi fikri, felsefi ve siyasi temellerini sorgulayacak hale geldi. Modernleşmenin ve ilerleme ideolojisinin ömrü kısa oldu. Kısa olmak zorundaydı; çünkü, inşa ettiği "***insan ve toplum***" modeli aşırı derecede "***politik ve materyalist***" bir dünya görüşüne sahipti. 18. yüzyıldan beri siyasi düşünür ve filozoflar "***politik bir toplum***"un inşa edilmesi için neredeyse beyinlerini masaya koydular. Bu toplum genetik biçimde rasyonel değerlere kilitlenmiş, kutsala ait tüm değerleri toplumsal alanın dışına itmişti. Ekonomik ilişkilerinde rasyoneldi; menfaat ve çıkar güdüsüyle hareket ediyordu. Siyasi ilişkilerinde rasyoneldi; güç ve tahakküm güdüsüyle yönetiyordu. Sosyal ve kültürel bakımdan da rasyoneldi; çünkü tüm ilişkileri maddeci ve materyalist bir zemine oturuyordu.

Modernleşme, öncelikle "***geleneksel insan***" modelini ortadan kaldırmayı amaçladı. Ve bunu yapmak için, siyasi, sosyal ve kültürel araçlar icat etti. Geleneksel insan, kamusal bir modeldi. Yani yalnızca kendisi için yaşamıyordu. Toplum, millet, din ve insanlık adına fedakârdı. Çıkar ve menfaat güdüsüyle hareket etmiyordu. Yardımlaşmayı, dayanışmayı ve paylaşmayı dinî bir

vecd içinde ifa ediyordu. Fakiri, komşuyu, muhtacı ve hatta dünyanın öbür ucundaki ahlâki ve insani bir problemi görüyor, tel'in ediyordu. Ama modernleşmenin ideolojisi, böylesine geniş yürekli insan modelini kaldıracak değerlere sahip değildi. O, maddeci ve materyalistti. Onun insan modeli her şeyden önce "***insan***" değil, bir "***birey***"di. O kendi kuytusunda, çıkar ve menfaat dünyasında tek başına yaşıyordu. Onun ideolojisi habire ilerlemekti. Kazanmak, daha çok kazanmak, zenginliğin ve refahın tüm sınırlarını tüketmekti. Dünyanın oldukça dar bir kesiminde gerçekten de bu model tuttu. Ancak insanlar zenginlik ve refahın tüm mekânsal sınırlarına ulaştıklarında dahi, siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel sorunların bitmediğini görmekte gecikmedi. Maddi zenginlikleri arttıkça ruhsal fakirlikleri de arttı. Sonuçta ulaştıkları nokta, hem maddi hem de manevi tatminsizlik üreten bir zemine gelip dayandı. Ve insanlar; kitleler, topluluklar, baskı grupları ve geniş örgütler halinde, içinde yaşadıkları sistemi sorgulamaya yöneldiler.

Evet, 18. ve 19. yy.'da sosyal hareketler, yapısal gerginliğe, ekonomik kriz ve modernleşmeye bir tepki olarak örgütlenmişlerdi. Bunları açıklamaya çalışan sosyal bilimciler ilk teorilerini, işte bu tepkisel hareketler pratiğinde ürettiler. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu pratikler, modernleşmeye yönelik marjinal hareketlerdi. Modernleşmenin nimetleri ve hayat düzeni uç sınırlara ulaştığında bu tür tepkisel hareketler de yok olacaktı. Modernleşmenin eritici kazanı (Melting Pot) "***kent kültürü***" ve "***politik toplum***" modeliydi. Ancak 20. yy.'ın son çeyreğinde hızla ortaya çıkan sosyal hareketler, 19. yy.'da ortaya çıkan klasik hareketlerden oldukça farklı biçimler ve talepler taşıyordu. Üstelik bu hareketlerin çoğu modernleşme sürecinin sonuna gelmiş ve belli bir ekonomik/refah düzeyini tamamlamış toplumlarda ortaya çıkmaktaydı. Bu olgu, klasik sosyal bilim analizlerinin insan ve

toplumsal ilişkiler üzerine ürettiği paradigmaların iflası anlamına geliyordu. Şüphesiz yeni sosyal hareketler; araçları, amaçları ve hedefleri bakımından farklılaşmış hareketlerdir.

İşte bu tarihsel, maddi ve sosyo-kültürel konjonktürde hemen hemen bütün yeryüzü toplumlarında yükselmekte olan yeni, dini yaşama biçimi ve pratiklerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Yeni toplumsal ve siyasal krizlerin temelinde ***insan unsuru*** öne çıkmaktadır. İnsanın yeryüzündeki varoluşu ve kendini gerçekleştirme biçimi yeniden sorgulanmaktadır. Bu sorun ilk basit tabiatçı filozoflardan bu yana felsefî düşüncenin üstesinden gelmeye çalıştığı bir sorundur. Ancak insanın yeryüzündeki varoluş amacına yönelik en kapsamlı ve tatmin edici cevabı semavi dinler vermiştir. Ve insanın modernleşme süreciyle içine düştüğü macera, sosyal, ekonomik ve politik ödediği bunca bedelden sonra yeniden kutsala; insanı evrenin amacı kılan ilahi ve semavi değerlere dönüşle son buldu. Semâvî dinlerin üzerinde ehemmiyetle durduğu "***erdemli insan***", bugün artık sosyal paradigmaların da peşine düştüğü ideal insandır.

Elbette insanın yükselmesi için yeni bir çaba gerekiyordu. Bu çaba, bütün derinlikleriyle kamusal insanın, fedakâr, vefakâr ve manen donanımlı insanın, yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Eskilerin deyimiyle "***Hakk için halka hizmete***" adanmış bir neslin inşa edilmesi. Bu adanmışlık ruhu çağdaş mentalitenin algılayamadığı, zihnini ve bilincini uzun zamandır ondan boşalttığı bir yaşama biçimidir. Oysa bütün geçmiş medeniyetler, bütün imparatorluklar ve devletler uygarlığa ait bütün değerler, bu ruha sahip insanlar tarafından kurulmuş ve inşa edilmiştir. Şimdi sosyologlar ve toplum mühendisleri böyle bir insanın yeniden üretimi için büyük bir çaba sarf ediyor. Yeni modeller, metotlar ve projeler geliştirmeye çalışıyorlar. Bunu başaramazlarsa çağdaş medeniyetin maruz kalacağı yıkımdan

dehşetle ürperiyorlar. Evet modern uygarlık, bir taraftan fedakâr ve topluma adanmış ruhlara, diğer taraftan da dünyanın farklı kültür ve medeniyetine mensup milletlerin ürettiği bu çoğulcu değerler arasında ciddi bir diyalog ve uzlaşı hareketine, şiddetle ve aciliyetle muhtaçtır.

İşte M. F. Gülen Hoca Efendi ve hareketinin misyonu böyle bir zeminde oldukça ehemmiyet arz ediyor. Bu zemini kitap içinde farklı açılarıyla daha detaylı ele alacağımız için şimdilik bu mahrutî bakışla yetiniyoruz. Gülen'in misyonunun dikkat çekmesi, bu tarihsel ve toplumsal izdüşümle olduğu kadar, onun karizmatik şahsiyetiyle de yakından ilgilidir. Bu yüzden her ne kadar bu çalışmada bir şahsiyet analizi yapmayacak isek de, M. F. Gülen'in hayat hikayesine kısaca değinmekte zaruret vardır.

M. Fethullah Gülen Kimdir?

Gülen, 1938 yılında, ***Erzurum*** ilinin ***Pasinler*** ilçesine bağlı Korucuk köyünde doğdu. Beşi erkek ikisi kız olmak üzere 7 çocuklu muhafazakâr bir aile. Babası Ramiz Efendi çeşitli beldelerde cami imamlığı yapan bir devlet memurudur.

Erzurum, Türkiye'nin kuzey-doğusunda yer alan ve sosyo-kültürel bakımdan oldukça muhafazakâr değerlere sahip bir bölge. Uzun asırlar temel dinî ve millî değerleri toplumsal ve coğrafî açıdan belirgin bir biçimde tezahür ettirebilmiş bir vilayettir.

Fethullah Gülen'in çocukluğu/bütünüyle bu muhafazakâr değerlerin paylaşıldığı ve yeniden üretildiği klasik tekke ve medrese muhitinde geçti. Fakat onda doymak ve tatmin olmak bilmez bir merak duygusu ve ilim aşkı vardı. Bu dar muhitin onun bütün arzularını ve aktivitesini doyurması mümkün değildi. Bu yüzden daha o yaşlarda aklını ve ilgilerini dış dünyadaki kültürel,

siyasi ve toplumsal aktiviteye yöneltmişti. Kendi ifadesiyle ilk medrese yıllarında dahi zaman zaman toplumsal sorunlar üzerine yoğunlaşırdı. Küçük dimağ yavaş yavaş büyüdükçe yakın muhitindeki sanat, edebiyat, sinema, tiyatro ve fikri hareketlilik dünyasıyla tanışacaktır. Medrese eğitimini kısa sürede tamamladı, ancak nedense resmi mekteplerde eğitim görme fırsatını bir türlü elde edemedi. O yıllar, Türkiye Cumhuriyeti banisinin vefat ettiği ve yeni Cumhuriyetin henüz bütün kurum ve kuruluşlarıyla oturaklaşmadığı yıllardı. Ülke Tanzimat'tan bu yana bir kısmı eskimiş, bir kısmı da henüz kuluçka döneminde olan bir sürü siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel probleme tanıklık etmekteydi. Entelijansiya, Batı uygarlığı karşısında yenik düşmüş ve geri kalmış İslam medeniyetinin bütün ezikliğini duymaktaydı. Tanzimattan bu yana üzerinde tartışıla tartışıla paspas haline getirilmiş ve pek çoğu da çözümsüzlüğe terk edilmiş yığınlarca fikri konu vardı. O kadar ki, bazı meselelerde entelijansiya bile tartışmaktan yorulmuş, pek çok meseleyi bir tortu ve yığın halinde rafa kaldırmıştı. Dine, İslam'a ve dini sosyal yaşama ait birçok problemin üzeri ise, toprakla örtülmüş gibiydi. Türkiye demokrasisi, tek partili ve çok partili sistem arasında gidip gelen, oldukça kırılgan bir karakter sergiliyordu. Siyasal ve hizipsel kavgalar, iç çekişmeler, ardı ardına vuran ekonomik krizler, yoksulluk ve daha nice içtimai gel-gitler, o hassas dimağı daha ilk yıllarında yakaladı. O yaşlarda, iki asırlık inhitatımızın nedenleri ve bu süreci geri döndürecek tedavi/çözüm yolları üzerine yoğun düşünmeye başladı. M. F. Gülen, bütün bu eskimiş kültürel hamûleyi, çağdaş kültürel değerler perspektifinde yeniden ele aldı. İki asırdır neredeyse uykuya yatmış düşünsel hareketi yeni bir heyacan dalgası ile tahrik ederek, Müslümanların gündemine sokmayı denedi. Oldukça karmaşık detaylarda yitip gitmiş meseleleri, imbikten geçirerek hayati olanları, aktif bir biçimde

yeniden düzenleyerek, yeni heyecan ve iştiyak alanları açmak kaçınılmaz görünüyordu, ona göre.

Ancak ortada şöyle bir zorluk söz konusudur; hem entelektüel ve hem de dini muhitlerde inhitatın sebepleri, çözüm yolları ve çağdaş medeniyet dünyasına katılımla ilgili iki asırdır üretilen fikri ve siyasi malzeme, genel hatlarıyla ikili bir çizgi izlemiştir. Biri alabildiğine muhafazakâr bir tutum izlerken, diğeri tarihe, geleneğe ve toplumsal pratiğe yönelik neredeyse bir redd-i miras tavrıyla hareket ederek batı uygarlık dünyasına sorgusuz ve kimliksiz bir biçimde katılmayı yeğliyordu. İlki, ilerlemenin dinamiğini tamamıyla gelenek içinde, tarihsel ve toplumsal kabullerle şekillenen muhafazakâr çizgide tanımlarken, ikincisi, batı uygarlığının ve yaşama biçiminin ürettiği maddi ve kültürel değerlerle tanımlıyordu. Elbette üçüncü ve dördüncü yolu önerenler olduğu gibi, iki biçimin sentezini pratize edenler de vardı. M. F. Gülen Hocaefendi kimlik olarak muhafazakâr bir muhitte neş'et etti. Doğal olarak bu muhitlerde üretilmiş belli kalıplardan ve geleneksel çizgilerden yürümek durumundaydı. Ortaya atılacak yeni yorumlar bir anlamda yakın muhitte "***kural dışı***" addedilecekti. Nitekim ilk girişimleri bu tür tepkilerle karşılandı. M. F. Gülen geleneksel değerlere sıkı sıkıya bağlı bir insandır. Fakat o, edindiği geleneksel kültürel değerleri, çağdaş batı medeniyeti ile yüzleştirmekten çekinmemiştir. Bu açıdan girişimi, hem fikri/teorik hem de ameli/pratik olarak yeni, çağdaş ve geleneğe yeni açılımlar getiren yorumlar ihtiva etmektedir. Gerek ilk dönem dini ve sosyal faaliyetleri, gerekse daha sonraki eğitim faaliyetleri ile o sanki bir anlamda, dinî ve geleneksel kültürel değerler ile bilimsel gerçeklerin çatışmadığını, aksine birbirini desteklediğini ve hatta bunların ciddi bir uyum içinde insanlığın hizmetine sunulabileceğini göstermek istemiştir. Gülen hiçbir zaman dini kimliğini gizlememiş, ciddi bir kendine güven

içinde varoluş amacını büyük ve derin bir dini tecrübe içinde gerçekleştirmiş bir insandır. O, dini kimliğin, tecrübesinin ve var oluşunun, insanın sosyal var oluşundan ayrı düşünülmesini tasvip etmez. Bu açıdan tam ve bütün bir dünya görüşüne sahiptir. Gerçek anlamda samimi ve dindar kişiliğin, devleti ve toplumu daha da yükselteceği görüşünü sürekli vurgular. *Çağdaş düşünürler genellikle devlet, şehir, kent ve ekonomi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Oysa Gülen bütün bunların temelinde var olan "**insan**" unsuruna yönelmiştir. Ona göre çağdaş medeniyetin en önemli problemi **insanın eğitimi** problemidir. Bu insan bireyi erdemli olursa, devlet de, şehir de ekonomi de erdemli olacaktır.* Ayrıca Gülen, insan meselesini yalnızca entelektüel bir tartışma olarak ele almamıştır. Bizzat problemi, toplumsal pratikte ciddî bir projeye de dönüştürmüştür.

Diğer taraftan muhafazakâr tavır genellikle yeni meseleler karşısında; oluşmuş ve süregelen geleneği izlemenin her zaman daha güven verici olduğunu düşünür. Yeni yorumlar, geleneksel değerler ve kabuller ışığında, tarih içinde oluşmuş resmi söylem ve kalıplarla uyuştuğu ölçüde dikkate değerdi. Ona kişisel yorumlar ve deneyimler katılmasından çekinilirdi. Halbuki M. F. Gülen Hocaefendi işte bu noktada yeni bir çizgi üretmeyi denedi. Bir taraftan geleneğin verdiği g6en duygusuna, diğer taraftan da yeni toplumsal değerlere tutunuyordu. Bu, büyük ölçüde sentezci bir tavırdı.

Gülen, yetiştiği ortamda kendisini iki uygarlık geleneğinin ortasında buldu: Medrese ve İslam kültürü ile çağdaş batı kültürü ve Avrupa uygarlığı. Kendinden önce en az üç kuşak, bu iki kültür ve uygarlık arasında bir kimlik arayışı içinde yaşadı. Bu ikili çizgi yalnızca Türkiye pratiğine has bir mücadele ve kimlik arayışı değildi. Batı uygarlık sahası dışında kalan tüm ülkeler ve kültürler bu tartışmalı kimlik sürecini yaşadı. Gülen, çağın

değişen kültürel bakışını yakından izleyebiliyordu. Onun muhafazakârlığı, gelişmeleri ve toplumsal değişimleri yalnızca izlemek ve zamana bırakmakla yetinen, hemen bütün davranışlarını katı bir teyakkuzun biçimlendirdiği bir muhafazakârlık değildir. Toplumsal ve kurumsal dönüşümler karşısında duygusal ve ahlâki bir sıkıntıya/kaygıya düşmekten ziyade, bireysel ve geleneksel tecrübe, birikim ve deneyimleri bu dönüşümlerle yüzleştirmekten çekinmeyen aktif bir ilişkiyi örgütlüyordu. Uzun bir geçmişte ve tarihsel pratikte oluşmuş geleneksel değerlerin kredisini, zamana ve güncel toplumsal değişimlere şuurlu/bilinçli bir katılımla müdahil kılmayı yeğliyordu. Kişisel, ahlâki ve kültürel ideallerini, yeni bilgi dağarcıkları ile besleyen bir perspektif geliştirmişti.

M. F. Gülen daha 15 yaşında bu tür düşüncelerin yoğun iklimine girmişti. 15 yaşına geldiğinde, artık erken olgunlaşmış bir delikanlıydı. Daha doğrusu ne çocukluğunu ne de delikanlılığını yaşayabildi. Hem içinde yetiştiği aile muhiti, hem de medrese ve muhafazakâr muhit onu erken yaşlarda olgunlaştırdı. İçinde derin bir ruhî ve manevî tecrübe, dimağında da müthiş bir heyecan ve aktivite vardı.

Sözlü Hitap Geleneği

M. F. Gülen Hocaefendinin hareket ve misyonunun anlaşılabilmesi, İslam dünyasındaki sohbet geleneğinin anlaşılmasına da bağlıdır. Şifahi kültür, İslam'ın doğuşundan beri en önemli kültürlenme ve geleneksel değerleri aktarma biçimlerinden biridir. Dini düşüncenin sistematiği medreseler vasıtasıyla kurulurken, bunun kitlelere yansıtılması hitabet ve sohbet kanallarıyla gerçekleşmekteydi. Cami kürsüleri bu kanalların doğal merkezleriydi. Buralar bir nevi İslamî popüler kültürün üretildiği mekanizmalardı. İslamî sohbet ve hitabet sanatı kendi orijinal çizgileriyle bu

mekânlarda ortaya çıktı. Camiler ayrıca İslam medeniyetinin ve şehir kültürünün en merkezi unsuruydu. Şehrin, çarşı-pazarın ve insan kalabalıklarının aktığı bir kavşak noktasıydı adeta buralar. Dolayısıyla geniş halk kitlelerinin İslamî kültürünü yoğurma ve şekillendirmede temel bir fonksiyon görüyordu.

İşte M. F. Gülen Hocaefendinin içinde neş'et ettiği kültürel ortam, geleneksel olarak bu kavşaklardan gelmekteydi. O, öncelikle bir medreseliydi. Cami ve geniş halk kitleleriyle iç içe bir yaşam sürüyordu. Dinî düşüncenin yaşama ve inanma biçiminin sosyal tezahürü bu yörüngede dönüyordu. İlk medrese yıllarında ilk vaaza çıktığında, kendi ifadesiyle boyu kürsüye yetişmemişti. Medrese yaşamı ile cami ve sosyal hayat bu kadar iç içe idi. Küçüklüğünden beri hassas ve heyecan dolu bir yaşamı vardı. Bu hassasiyeti ve derin heyecanı vaaz kürsülerinde kendine has bir hitabet geleneği oluşturdu. İlk vaazlar için kürsüye çıktığında, hitabetin o uzun asırlar kitleler üzerindeki olumlu tesirini bir kere daha keşfetti. Bundan sonra kendini, bütün himmet ve yaşama biçimini şekillendirecek olan bu sanatı, bu tebliğ ve irşad vasıtasını tamamen toplumun, dinin, devlet ve milletin himmetini tahrik ve teşvik adına kullanmaya adayacaktır. "*Mü'min kitleleri teşvik et!*"[1] ayetini âdetâ kendine bir ***"misyon ve simge"*** olarak almıştı. Evet tarihsel anlamda "söz"ün gücü bir kere daha onun yüksek ve manevi hitabet kudretinde kendini gösterecektir.

Hitabeti, belki onun en çok dışa yansıyan tarafı. Pek çok insan onu, yalnız heyecan dolu hitabetiyle tanır. İlmi, irfanı ve o geniş karihası neredeyse uzun yıllar hitabet kudretinin gölgesinde kalır. Oysaki temel İslamî ilimlerde ve çağdaş batı bilimlerinde oldukça geniş bir vukûfiyete de sahiptir. Ama bu vukûfiyet ilk yıllarda hep onun gizli aktivitesi olarak kalmıştır. Çeşitli

---

1 Nisâ sûresi 4/84.

dergilerde makaleleri ve hatta şiirleri yayımlanıyordu. Dini ilimlerin yanı sıra, tarih, felsefe, sosyoloji, edebiyat, sanat gibi çağdaş disiplinlerle de uzun yıllar iştigal etmiştir. Fakat bütün bunlar, kitleleri yoğurmada ve onları birer "***mübelliğ***"(tebliğ edici) kılmada yardımcı olduğu ölçüde tezahür ediyor, aktiviteye dönüştüğü/dönüşebildiği oranda da kendini hissettiriyordu.

M. F. Gülen'in hitabeti üzerine söylenecek çok şey var. Kısaca söylemek gerekirse, uzun zamandır ölmüş ve uykuya yatmış olan "***sözün gücü***" bir kere daha onun heyecanlı ve samimi üslubunda ihya olur.

İlk resmi görevi 1959 yılında T.C. Diyanet İşleri Başkanlığınca açılan bir devlet sınavını kazanmasıyla başladı ve bu süreç Türkiye'nin değişik vilayetlerinde imamlık, vaizlik, Kur'ân kursu hocalığı ve idarecilikle 30 yıla yakın devam etti. Edirne, Kırklareli, İzmir, Edremit, Manisa, Çanakkale vb. yerlerde vaizlik görevinde bulundu. Bütün birikimi, tecrübesi ve kitlelerle olan yakın diyalogu, bu resmi vaizlik dönemlerinde oluşmuştur. Gerçekten de neredeyse 1,5 asırdır ölmüş ve sönüp gitmiş olan hitabet sanatını o, yüksek heyecan, derin ruhi ve manevi tecrübe birikimi, engin karihası ve geniş kültürel donanımıyla yeniden ihya etmişti. Kitlelerin dini, milli ve hamiyetperver duygularını, bu sanatın bütün inceliklerini büyük bir ihlâs ve samimiyetle kullanarak harekete geçirmiştir. Onların çoktan sönüp gitmiş heyecan ve umutları, bu vaazlarla yeniden tomurcuklanma şansı elde etmiş, binlerce, on binlerce insan bu dinî/millî hitaplarda kendini bulmuş, kendine ve kendi medeniyet değerlerine karşı ciddi bir güven duygusunu elde etmiştir.

M. F. Gülen Hocaefendi'nin ilk aktivitesi, işte böyle şehir şehir dolaşan bir gezgin vaiz karakteri sergiledi. Bu yüzden hatipliği ve kitlelerle yüzleşmesi hemen her zaman onun dışa yansıyan en önemli yönü olmuştur. Yemesi, içmesi, giyinmesi… hep

muhatap aldığı kitlenin sosyo-psikolojik tutumuna bağımlı kalır. Her hareketi, her sözü kılı kırk yararcasına hassas imbiklerden süzülerek meydana çıkar. Sürekli gözetim altında olan bir insanın dikkat ve teyakkuzu içinde yaşardı. Bu, yalnızca inançlı kitlenin hüsn-ü zanlarına layık olma kaygısının bir tezahürü değildi. Bilakis, her sözün ve eylemin ilahi gözetim altında bulunduğu hissi ve hassasiyeti ile yaşayan dervişlik geleneğine sımsıkı ba,ı kalmasındandı. Kelimenin tam manasıyla o çağdaş bir abid, zahid ve derviş idi. Söz, eylem ve mizacındaki hassasiyetin ve derin teyakkuzun asıl nedeni buydu. Bütün hareketlerinin en ince detaylarına ve belki de kalbi/derunî hassasiyetlerine kadar sinen vakar ve ağırbaşlılığın, durgunluğun ve sükûnetin temelinde bu derin ve şuurlu kulluk anlayışı vardır. Onda yerli yerine oturmamış hiçbir eylem, hiçbir tavır ve davranış yok, her şey yerli yerindedir. Beşeriyete ait tüm taşkınlık halleri, yıllarca süren sıkı, disiplinli ve çileli riyazat yaşamından sonra durulmuş, saflaşmış ve dinginleşmiştir. Bütün duygular bu disiplinin terbiyesinden geçmiş olarak tezahür etmektedir. Kürsülerde, heyecanın doruk noktalarına tırmandığı demlerde dahi, hareket ve iç heyecanlarına hâkim olan bir vakar ve şuur biçimi vardır. Oysaki pek çok hatibin, taşkınlık hallerinde, suların ve dalgaların yükselmesi gibi, söz ve eylemleri çok defa kontrolden çıkmakta ve bu hatipler kitlelerin heyecan seline kapılıp gitmektedir. Dalgalar durulduğu ve sular çekildiğinde ise, istenmeden söylenmiş bir yığın söz ve kontrolden çıkmış bir dizi davranışla ortada kalakalır. Halbuki M. F. Gülen Hocaefendi, kürsüye çıktığında vakar ve ciddiyeti bütün mekâna hâkim olur, ne kendisinden, ne de dinleyici kitleden kontrolsüz herhangi bir eylemin çıkmasına müsaade etmezdi. Konuşmayla öyle bütünleşir ki, hem konuşma öncesi hem de konuşma sonrası yaşamı, her şeyi, o sahneye göre kurulurdu. Kitlelerin karşısına çıkma, onda doğum sancısına

dönüşürdü. Doğum vakti gelmemiş hiçbir sözü, düşünceyi ve nefesi dışa vurmamaya dikkat ederdi. Bu yüzden onun hitabet kudreti ve bu çizgi etrafında örgülenen hassas yaşamı anlaşılmadan, hitabet ve sohbet geleneğinin, cemaatin temel dinamikleri üzerindeki etkisini de anlamak mümkün olmaz. *M. F. Gülen hareketi hem dini anlamda, hem de sosyo-kültürel anlamda kendi kültürel geleneklerini tamamıyla kendisi oluşturmuş ve üretmiş bir harekettir. Cemaatin oluşturduğu kültürel kodlar, geleneksel değerler sistemine tutunmakla birlikte bütünüyle kendi orijinlidir.*

M. F. Gülen, kitlelerle hemdem oldukça, onların dini, sosyal ve kültürel tüm problemlerine de yakinen tanık olmuştur. Bu yakın temas onu ister istemez toplumun en temel problemleriyle yüzleştirmiş ve onu çözüm arayışlarına sevk etmiştir.

Bu arada ülkenin bütün fikri, siyasi akımlarını, bunların projelerini, toplumsal zemindeki tutarlılık derecelerini de teker teker gözden geçirmiş hepsi üzerinde derin mütalaalarda bulunmuş ve kafa yormuştur.

Buradan İslam dünyasının sorunlarına yönelerek, karihasını daha geniş perspektiflerle besleme imkânı elde etmiştir. *Ve bütün bu fikri, felsefi, düşünsel ve entelektüel seyahati neticesinde görmüş ve anlamıştır ki ülkenin, belki İslam dünyasının, hatta tüm uygarlığın en temel problemi insan ve insanın eğitimi meselesidir.* Bunu daha 70'lerin başlarında sezinlemiş ve ilk idareciliğini üstlendiği genç talebeler üzerinde, daha sonraki yıllarda tüm dünyaya yayılacak olan kendine özgü eğitim metodunu deneyerek pratize etme girişiminde bulunmuştur.

Bir yandan vaizlik mesleğini sürdürürken diğer taraftan öğrencilere yönelik kurslar ve yaz kampları düzenlemeye başladı. Vaazlarında, okul yaptırmanın bu dönem için cami yaptırmaktan daha faziletli ve lüzumlu olduğunu sık sık vurgulayarak halkın himmetlerini bu yöne tahrik ve tevcih etti. Bu aktivitesi,

muhafazakâr muhitlerce eleştirilmekte gecikmedi. Çünkü bu muhitler topluma yönelik daha kısa vadeli projelerle ilgilenmekteydi. Eğitim ve okul ise uzun soluklu projelerdi. Ayrıca bunlar muhafazakâr muhitin doğrudan ilgilenmediği alanlardı. Dolayısıyla eğitim ve okul projesinin uzun vadedeki soysal etkilerini önceden kestiremezlerdi. Bu yüzden buna açıkça tepki göstermediyseler de, doğrusu pek ciddiye de almamışlardı.

Gülen, yıllarca gerek doğrudan vaaz kürsülerinden, gerekse dolaylı yollarla, bir taraftan muhafazakâr çevreleri bu yeni projeler doğrultusunda aydınlatmaya ve örnek olmaya çalışırken, diğer taraftan da resmi devlet mekanizmasına, bu sivil inisiyatiflerin amacının tamamen kitlesel, toplumsal ve milli ruhun bir aktivitesi olduğunu, siyasi ve ideolojik herhangi bir gaye ve hedef gütmediğini anlatmaya çalıştı. Gerçekleştirdikleri kurumsallaşma biçimi gerçekte de tamamen sivil inisiyatiflerin bir ürünüydü. Ortada herhangi bir örgütsel ya da siyasi muhalefet biçimi yoktu. Hele mevcut devletle ve devletin resmi değerleriyle çatışacak hiçbir gayeye yönelmiyor, bütün himmetler gençlerin ve kitlelerin eğitilmesi amacını güdüyordu.

F. Gülen 70'li ve 80'li yıllar boyunca İslam tarihinde, belki de hitabet ve vaazları böylesine geniş, farklı ve kültürlü insanlar tarafından takip edilen nadir insanlardan biriydi.

İlk eğitim kurumları (ilkokul ve liseler) 90'lı yıllara geldiğinde hem Türkiye'de hem de dünyada bilim alanında düzenlenen olimpiyat yarışmalarında açıktan açığa kendisini göstermeye, bilimsel başarılar elde etmeye başladı. Bu, açıkça bu kurumların oturaklaştığı ve bilimsel gerçekler doğrultusunda kurumsallaştığı anlamına geliyordu. Bir diğer ifade ile M. F. Gülen Hocaefendi'nin eğitim seferberliği ile ilgili projesinin hayatiyetinin ve tutarlılığının bir g³tergesi haline gelmişti.

Diğer taraftan M. F. Gülen Hoca Efendi ülkenin aktivitesi ve gündemi haline gelmişti. Devlet bürokrasisinden, bağımsız siyasetçi, politika adamlarına, akademisyenlerden sanat dünyasına, medyadan entelektüel çevrelere kadar hemen her kesimin ilgi odağı oldu. 90'lı yıllar bir taraftan yurt dışına açılma diğer taraftan farklı kesimlerden ilgi odağı olmuş insanlarla geniş bir diyalog sürecinin ateşlendiği yıllar olacaktır. Bu çaba yakın tarihimiz adına benzeri görülmemiş bir diyalog süreci başlatmış oldu. Türkiye 1980 öncesinde fikri, siyasi ve ideolojik hareket ve akımların savaş ve mücadele meydanına dönmüştü. Bu gençlik hareketlerinde ve çatışmalarında on binlerce genç insan kaybedildi. 70'li yllarda tüm dünyayı kasıp kavuran ideolojik kavgalar Türkiye'yi de derinden etkiledi. Bu kavgalarda F. Gülen Hocaefendi, kendi sevenlerini ve hitap ettiği geniş kitleyi büyük bir özen, sabır ve teenni ile bu kavgalardan uzak tutmayı başarabildi. 1980 askeri darbesi ülkeye büyük bir sessizlik ortamı getirdi. Ülke 60'lı ve 70'li yıllar boyunca tam 3 kuşak kaybetti. İnsanlar yorulmuş ve bezmiş görünüyorlardı. 80'li yıllar fikri ve ideolojik hareketlerin kendi eylemlerini sorguladığı yıllardı. Ama çatışma yalnızca meydanlarda son bulmuştu. Kafalar, beyinler ve zihinler ideolojik duvarlarla örülüydü. İşte M. F. Gülen Hocaefendi böyle bir sosyal konjonktürde diyalog ve uzlaşı kültürünün temellerini inşa etmeye başladı. İnandırıcı idi, zira dünya çapında kendini göstermiş bir projenin mimarıydı. Dolayısıyla bir anda gündeme oturacaktı.

Diyalog ve Uzlaşı Yolunda İlk Deneyimler

M. F. Gülen daha sonraları dinler ve medeniyetler arası diyaloga dönüşecek olan geniş projesinin ilk provalarını, Türkiye pratiğinde farklı fikir ve yaşama biçimlerini temsil eden insanları bir araya getirdiği toplantı mahfillerinde yaptı. 60'lı ve 70'li

yıllar boyunca fiilî, 80'li yıllar boyunca da fikri ve sosyal açıdan çatışan farklı siyasi ve ideolojik kamplara mensup insanlar bu toplantılar ve nazik davetler çerçevesinde ilk defa bir araya gelme imkânı elde ettiler. Çokları belki de ilk defa bu kadar yakın temas içinde yüzleşiyordu. Yakın geçmişte birbirine belki silah çekmiş ya da en azından farklı gençlik kollarını yönlendirmiş olan bu insanlar, aynı masada yiyor ve karşılıklı hal hatır soruyorlardı. İlk bir araya gelmeler nezaket karşılaşmalarından öteye geçmiyordu. Ama içlerinde bu beraberliğin fikri, felsefi ve sosyal temellerini atmaya yönelik bir heyecan ve kıpırdama da mutlaka duyuyorlardı. Kısa zamanda bu heyecan dalgası bilimsel, akademik ve düşünsel bir eylem çerçevesinde tarihi "***Abant Toplantılar***"ı "***Abant Diyalog Platformu***" girişimlerini netice verdi. Bu toplantılar artık birer nezaket toplantıları değildi. Burada ülkenin değişik üniversitelerinden gelmiş, farklı uzmanlık alanlarından ve farklı fikri ve entelektüel çabalardan oluşmuş bilimsel bir kadro kuruldu. Mücadele, artık tamamen bilimsel ve düşünsel bir eylem planı üzerinde sürmeye başladı. Farklı kültürel, ideolojik ve siyasi temayüllerden beslenmiş olan bu insanlar büyük bir entelektüel çabayla Türkiye'de ortak bir yaşama ve paylaşma alanı oluşturmak için bir aradaydılar. Bu, gerçekten büyük ve benzersiz bir projedir. Ve bu platformda temel inisiyatif, önceleri bütünüyle M. F. Gülen ve ekibinde iken, sonraları geniş katılımla bilim, düşünce, hukuk, ve siyaset adamlarınca paylaşılan bir platforma ve programa dönüşmüştür. M. F. Gülen Hocaefendi bu platformu ve toplantıları düzenleyen, finanse eden "***Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı***"nın yalnızca onursal başkanıdır. Yani buradaki diyalog ve uzlaşı arayışları da akademisyenlerin inisiyatifinde kurumsallaşmış ve ciddi bir kimliğe kavuşmuştur.

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'ndan Dinler ve Medeniyetler Arası Diyaloga

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı 1994 yılında kuruldu. Bu vakfın açılış toplantısı medyada geniş yankı buldu. Başlangıçta yalnızca iyi niyet ve uzlaşı beklentisi üzerine kuruldu. Vakfın ilk sermayesi buydu. İlk yemekli toplantılar, ***Abant Platformu*** ve vakfın bünyesinde diyalogun fikri temellerinin atıldığı ***iki dergi ve yayınevi*** gibi entelektüel çabaları doğurdu.

Bunun yanında ilk yemekli kokteyle katılan farklı kesimler yeni kişisel dostluklar da kuruyordu. Farklılığın belki de ilk defa bu denli bir cazibesi ve büyüsü vardı. Taraflar farklılıkta bir çeşni ve zenginlik sezmede gecikmediler. Özellikle farklı dinlere mensup temsilciler burada tam bir armoni oluşturuyorlardı. İlk sıcak diyalog bunlar arasında yaşandı. Zira uzun yıllar belki asırlar boyunca böylesi bir diyalog zemini görmemişlerdi. Diyaloga büyük bir içtenlikle destek verdiler. Belki de ilk davetlerinde böylesi sıcak bir karşılaşma beklemiyorlardı. Hele hele bu yemekli toplantıların kısa zamanda dinler ve medeniyetler arası diyalog arayışlarına dönüşebileceğini ummuyorlardı.

Modernizm insanlığın yaşamına büyük kolaylıklar getirdi. Ama önlerine bir o kadar da problem yığdı. Bunların belki en önemlisi medeniyetler arası çatışmayı tahrik edebilecek siyasal ve emperyal tutkuları kamçılamasıdır. Uluslararası ilişkiler bu tür tutkular yüzünden giderek kırılganlaştı. Küresel barış- ki çok söz edilmesine rağmen hiçbir vakit gerçekleştirilememiştir- sürekli tehdit altındadır. Bu yüzden dinler ve medeniyetler arası diyalog, insanlığın yegâne umudu gibi gözükmektedir.

İşte M. F. Gülen'in sade halk kitlelerine yönelik verdiği heyecanlı vaazların samimi halk kitlelerindeki izdüşümü kısaca böyle gelişti. Şüphesiz onun engin ufku, geniş hoşgörü ve

öngörüsü ile uzlaşmacı tavrı olmasaydı, böyle bir heyecan ve umut dalgası oluşamazdı. Burada elbette samimi dindarlığın ve dini kültürel çekirdeğin toplumsal kitleler üzerindeki güçlü manevi etkisini göz ardı edemeyiz. Gerek medyada gerekse siyasi ve entelektüel çevrelerde M. F. Gülen'in dindar kimliği zaman zaman tartışma konusu yapıldı. Bir bakıma böylesi bir muhafazakâr kimliğin, böyle bir toplumsal açılıma ve aktiviteye önderlik edebileceği akıllarına bile gelmemişti. Kim bilir belki bu dindar kimliği henüz daha kabullenememişlerdi. Ama onların temel yanılgısı, M. F. Gülen'i klasik bir cami hocası kimliği içine hapsetmiş olmalarıydı. Çünkü onun İslamî temel ilimler yanında, çağdaş batı felsefesine ve yeni sosyal bilimlere olan ilgi, alaka ve vukûfiyetini bilmiyorlardı. Bir de bu vukûfiyetle beraber, bütün farklı kültürleri, çağdaş toplumsal problemlerin çözümü istikametinde yoğurabilme kudretini belki de hesaba katmamışlardı. Onun bu yönünü de tanımış oldular. Hasılı M. F. Gülen geniş karihası ve dünya çapındaki İslamî ve sosyal aktivitesiyle yavaş yavaş sosyal bilimcilerin analizlerine ve akademik çalışmalarına girmeye başlamıştır.

Gülen Hareketi ve İslam

Öncelikle M. F. Gülen hareketinin ideolojik bir yapılanma biçimi olmadığını açıklıkla vurgulayalım. Zira başta M. F. Gülen Hocaefendinin kendisi hiçbir şekilde dini ya da siyasi bir ideoloji gütmemiştir. Özellikle dinin siyasal bir ideoloji haline getirilmesi ve yorumlanmasına karşıdır. Bu yüzden M. F. Gülen hareketini, klasik **İslamcı ideoloji** ile hareket eden bir dini hareket olarak algılamak yanlıştır. Bilindiği gibi klasik İslamcılığı uluslararası düzleme taşıyan en temel saik, sömürge hareketleriydi. Yine bilindiği gibi uluslararası sömürge yalnızca İslam dünyasında değil, tüm üçüncü dünya ülkelerine yönelik "***Oryantalizm***"

diye nitelenen siyasi ve ideolojik bir düşünce hareketini örgütledi. Bu hareket kısaca batı kültür ve medeniyet havzası dışında kalan bütün kültür ve uygarlıkları, geri kalmış, barbar, egzotik ve üçüncü dünya olarak tanımladı. Bu siyasi kültür olarak en az iki asırdır aşina olduğumuz basit bir "***ötekileştirme***" ameliyesiydi ve Oryantalizm tam iki asır ulus ve kıtalar arası ilişkilerinde bu ideolojiye yaslandı. Oryantalizm, 19. yüzyılda Batı'nın siyasal, askerî ve ekonomik yayılmacılığını kolaylaştıracak kültürel değişimi sağlamak için üretilen bir ideolojiydi ve iki asırdan fazla bu vazifeyi gördü. Oryantalizm, genlerinde böyle uluslararası sömürgeciliğin izlerini taşıyordu. İşte İslam dünyasındaki klasik İslamcı ideoloji bu sömürgeye yönelik muhalif bir siyasal kimlik olarak doğdu. Bugün elbette uluslararası konjonktür, klasik Oryantalizmin ve İslamcılığın ortaya çıktığı siyasal konjonktürden büyük ölçüde farklılaşmıştır. Bugün artık uluslararası konjonktür ve eylem, klasik Oryantalizmin tutunduğu ideolojik temellerden kopmuş, giderek daha ***insanî, ahlâkî ve evrensel değerlere*** yönelmiştir. Bu konjonktürel gelişme İslam dünyasındaki hareketleri de belli ölçüde değişime ve dönüşüme uğratmıştır. Muhakkak İslam dünyasında hâlâ klasik İslamcılığın siyasal ve ideolojik kaygılarıyla hareket eden marjinal gruplar vardır. Ancak bunlar hem dayandığı maddi ve kitlesel güç hem de ideolojik örgütlenme bakımından, oldukça zayıf ve dar ufuklu hareketlerdir. Dolayısıyla İslam dünyasındaki tüm oluşumları, klasik İslamcılığın siyasal kaygılarıyla hareket eden ve doğrudan uluslararası ilişkilere yönelen bir tehdit olarak algılamak yanlıştır. Özellikle de Gülen hareketini. *Çünkü hareketin en temel dinamiği siyasi ve ideolojik yapılanmadan alabildiğine bağımsız bir dinî, sosyal ve kültürel kimliğe sahip oluşudur*. M. F. Gülen Hocaefendi hayatı boyunca aktif siyasetten ve siyasal amaçlar uğrunda çalışmaktan

uzak durmuştur. İslam'ın siyasal bir ideoloji olarak sunumunu ise hiçbir zaman benimsememiş, benimsemediği gibi bunun İslam'ı tebliğe yönelik ciddi bir tehdit olduğunu da sık sık vurgulamıştır. Bunu gerek kitlelere hitaplarında, gerekse yazdığı eserlerde açıkça dile getirmiştir. [2]

M. F. Gülen ve hareketi genellikle yanlış olarak algılandığı gibi, yalnızca dinî bir hareket değildir. Sosyal ve kültürel bir kimliğe ve misyona da sahiptir. Batılı analizler dinî hareketleri modernite karşıtı tepkisel hareketler olarak okumaya alışmıştır. Kriz teorileri bağlamında bir yerlere oturtulmaya çalışılmaktadır bu hareketler. Bu okuma biçimini daha sonra geniş olarak irdeleyeceğiz. Gülen hareketini doğru okuyabilmek için hareketler sosyolojisinin yeni kavramlarıyla dahi yetinemeyiz. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Gülen hareketi bir tepkisel hareket değildir. Varoş kültürüyle, tepkiselliğiyle, kırsallıkla ilgisi yoktur. Hareketin ana dinamiklerini üstlenmiş fertler eğitimli, toplumun en gözde kesimlerinden gelmektedir. Şehirli, yurt içinde ve dışında iyi eğitim görmüş, modern ve çağdaş değerleri özümsemiş, fedakâr bir kadrodur. İdeolojik bir devlet peşinde olmadıkları gibi, resmî devlet ideolojilerine karşı hiçbir yerde herhangi bir tepkisel tavır, dışlama ya da muhalefet geliştirme gibi bir faaliyet içinde de bulunmamışlardır. Radikal ve tepkisel hareketlerdeki gibi mahrumiyet hisleriyle hareket etmiyorlar. Tam aksine bütün ilişkileri uzlaşmacı, diyalog ve hoşgörü temellidir. Toplumdaki mevcut bireysel ve sosyal ilişkilere yönelik tavırları daima müspeti esas almakta; bu ilişkileri güç ve zor kullanarak

2 Bkz.: M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 96; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 107, 128, 139; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 11, 82, 86; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 179; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 38; Kırık Testi, s. 110; Sohbet-i Canan, s. 108, 120-126; Fasıldan Fasıla, 1/137-138, 2/232, 4/159; İsmail Ünal, M. F. Gülen'le Amerika'da Bir Ay, s. 96; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 235.

yıkma/ devirme yerine, düzeni bozmadan alternatif geliştirme ve ona daha sağlıklı ve verimli bir açılım getirme şeklinde gerçekleşmektedir. Bütün ilişkilerin temelinde ***birey, toplum ve insanlığa hizmet getirme*** gibi genel bir ideal ve amaç vardır.

Gülen Hareketi Bir Tarikat Hareketi midir?

Gülen hareketinin temel dinamikleriyle klasik İslam tarikat geleneğinin dinamikleri benzeşmekle birlikte gerek sivil insiyatif oluşturma biçimi, gerekse kültürleşme biçimi ile tarikat örgütlenmesinden ayrışmaktadır. Max Weber'in ***Protestanlık ve Asya dinleri*** üzerine yaptığı analizlerinde geliştirdiği "***dünyevi asketizm***" kavramıyla da kısmen analiz edilebilmekle birlikte Gülen hareketi, sivil dinamiklerle organize olmuş bir harekettir. Klasik tasavvuf kültüründeki ***tevazu, fedakârlık, diğergamlık ve adanmışlık ruhu, halk içinde Hakk'la beraber olma, başkalarının iyiliği için yaşama, karşılıksız hizmet etme, hiçbir niyet ve eyleminden ödül beklentisi içine girmeden ruhi, manevi ve kalbi derinlik...*** gibi pek çok kavram, hareketin fikri ve ameli dinamikleri arasında yer almaktadır. Ama bu, tarikatlarda olduğu gibi yalnızca insanın kendi içine yönelmez. Aksine içe yöneldiği kadar dışa ve toplumsal olana da yöneliktir. Bu açıdan dini derinlik ve kulluk şuuru daha bütüncül/kuşatıcı ve sosyal amaçlar taşır. Weber kendi kavramsallaştırmasıyla buna "***dini ve sosyal ilişkilerin rasyonelleşmesi***" olarak bakar. Aslında bu bile Gülen hareketinin rasyonel ve toplumsal dinamiğini bütünüyle kuşatmaz.

Tarikat, daha özel ve mahrem olana yöneliktir. Kişiyi (saliki) dünyadan soğutur, sosyal hayatın içinden kopararak bireysel ve ruhi tecrübe ve çilelere yöneltir. Bütünüyle sosyal hayattan kopmasa da tarikat, daha katı, açılıma müsait olmayan disiplinlerle sürmelidir. Gülen hareketi tarikattan ziyade ***Mevlana, Yunus, Yesevi*** çizgisinde daha geniş sosyal bir içerik taşır. Adeta

onların çağdaş bir izdüşümüdür. Burada "***dini duygu***" ile "***sosyal eylem***" büyük bir uyum içerisinde hareket eder. Çileci unsurlar kişiyi bireysel olarak olgunlaştırdığı gibi, toplumsal olarak da onu ortak hedeflere katılımcı kılmaktadır. Gülen'in hizmet anlayışı ciddi bir adanmışlık ruhunu gerektirmektedir. Bu Weber'in çileci (asketik) tanımına uymakla birlikte ondan daha kapsamlı ve devamlılık arz eden bir dinamiktir.

Normal bir dindarlık, böylesi bir fedakârlığı kaldırmaz. Zira böyle bir dindarlığın sınırları bellidir. Namaz, oruç, zekât, hac vs. bunların her birisinin bir sınırı, miktarı ve ölçüsü vardır. Ama Gülen'in "***Hizmet***" tanımlaması daha geniş ve süreklilik arz eden bir durumdur. Yalnızca dini temele değil, milli, insani, ahlâki ve evrensel değerlere de tutunur. Devletin ve milletin temel değerlerine ve toplumsal ilişkilere yönelik rasyonel bir tutum izler. ***Hizmet insanı***" denince, işte böylesi geniş bir perspektifi, fedakârlığı ve adanmışlığı kucaklayabilecek geniş yürekli insan kastedilmektedir. Bu da dine, millete ve insanlığa aşkın bir biçimde muhabbeti gerektirmektedir. Gülen'in hareketinde yer alan insanlar işte bu yüzden birer muhabbet fedaisidir.[3]

Gülen Hareketi, Diyalog ve Hoşgörü

Hoşgörü ve diyalog Gülen hareketinin en temel ve en kapsamlı iki dinamiğidir. Küçük ölçekte geliştirilen bu iki kavram, giderek dünya çapında bir uzlaşı kültürünün arayışına dönüşmüştür. Bir arada yaşama düşüncesi, bugün modern devletlerin de örgütlemeye ve felsefi temellerini oluşturmaya çalıştıkları bir sorundur. Diyalog, hoşgörü ve uzlaşma, tarihin hiçbir döneminde bu kadar zaruri ve lüzumlu bir kültür haline gelmemiştir.

---

3 Bkz.: M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 107-108; 192; Yeşeren Düşünceler, s. 110, 142; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 35; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 117; Fasıldan Fasıla, 2/127; Sohbet-i Canan, s. 125.

Zira geçmiş imparatorluklar, uluslararası, siyasal ve hukuki ilişkilerinde uzlaşma esasına değil, çatışma ve savaş esaslarına dayanıyordu. Farklı uygarlıklar, siyasi, ideolojik ve dini muhteva ve kimliklerle de pekiştirilerek kalın duvarlarla birbirinden ayrılmaktaydn Bu da kaçınılmaz olarak onları çatışmaya ve savaşa zorluyordu. Geniş ve uzun ortaçağ boyunca uluslararası hukuka hakim olan konsept "***savaş hukuku***"ydu. Bu yalnızca uluslararası hukuki literatür açısından değil, devlet ve imparatorlukların iç hukuk nizamları açısından da böyleydi. Dini, ırki ya da kültürel herhangi bir farklılaşmaya hayat hakkı tanınmıyordu. Bu yüzden de ortaçağ boyunca insanlığın medeniyet mücadelesi, kavgacı, çatışmacı ve mücadeleci tutkular üzerinde şekillendi. Osmanlı bunun belki tek istisnasıydı. Bugün Küreselleşmenin de getirdiği yeni konseptler ile medeniyetler ve kültürler arası ilişkilerde diyalog arayışları sürmektedir.

İşte M. F. Gülen hareketi bu arayışların en bariz ve uluslararası düzeye yükselmiş bir örneğidir. Gülen bu arayışlarını dini, fıkhî ve felsefî temellerle güçlendirir. Küresel ölçekte başlattığı eğitim faaliyetlerinin temel amaçlarından birisi de bu dinler ve medeniyetler arası diyaloğa köprü oluşturmaktır.

Ona göre bugün Müslümanlar, kendi kültürel, sosyal ve varoluş kimliklerini çatışma ve kavga gibi yıkıcı değerler üzerinde biçimlendiremezler. Bu, haddi zatında İslam'ın insani ve evrensel değerleri ile bağdaşmaz. Geçmiş dönemlerdeki uzun soluklu savaşlar, o günün uluslararası ilişkilerine hâkim olan güç sorunu ile ilgiliydi. Bu, geçmiş bütün siyasi imparatorluklar ve dini oluşumlar için geçerli olabilirdi. Ama bugün insanlık böyle bir çatışmayı küresel düzeyde kaldıracak güçte değildir. Zaten İslam dininin evrensel değer sistemi, "***sulh, karşılıklı diyalog ve hoşgörü***" esasına dayanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) ilk Medine sitesinde bu esası uygulamıştır.

Medine'nin yerli ahalisi farklı din ve farklı kültürlere mensup topluluklardan oluşmakta idi. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) Efendimiz belki de ilk defa tarihte bugünkü evrensel insan hakları beyannamesinde yer alan ilkeleri dahi aşkın bir değerler sistemi ile hareket ediyordu. Bu tarihsel vesikaların bize gösterdiğine göre, farklı dini ve kültürel kimliklerin karşılıklı hak ve yükümlülükleri açıkça tanımlanmış ve bir konsensüse gidilmişti. Buna göre Müslüman olmayanlar kendi din ve düşüncelerinde, yaşam biçimi ve ibadetlerinde özgür olacak, kimse onlara müdahale etmeyecek ve Müslümanlarla dini, hukuki ve kültürel özerklik temelinde çoğulcu bir organizasyonun ortakları konumunda yaşayacaklardı. Hz. Ali (r.a.), Mısır valisi Malik b. Eşter'e gönderdiği mektubunda bunu sistemli bir hukuki ifadeye döktü. Hz. Ali'ye (r.a.) göre Müslümanların hâkim olduğu bölgelerde yaşayan insanlar iki ana gruba ayrılıyorlardı; biri, "*Dinde kardeşlerimiz olan Müslümanlar*", diğeri de "*Yaratılışta eşitlerimiz olan gayri Müslimler*" Her ikisinin de korunma hakları vardır. Tarihte hiçbir kültür, kendinden başkasını böylesine ontolojik insanî bir temele oturtup yüceltebilmiş değildir. Haddi zatında Hz. Ali'nin (r.a.) bu tanımlaması, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) efendimizin "*Bütün insanlar Adem'in çocuklarıdır, Adem de topraktandır*" hadisine dolaylı olarak vurgu yapmaktaydı.

İlk Müslümanların çevre millet ve kültürlerle ilişkileri tamamıyla insanî ve ahlâkî esaslara göre yürüyordu. Aradan neredeyse altı asır geçmişti. Ve biz bu İslamî hassasiyeti şu hâdisede yine müşahade etmekteyiz: 13. yüzyılda Şam bölgesinde üstünlük kuran Moğollar, Müslümanları ve onların korumasında, emanlarında yaşayan bazı Hıristiyan ve Yahudileri de esir almışlardı. Esirlerin serbest bırakılmasını talep etmek için Moğol Komutanı Kutlu Şah'la görüşmek üzere meşhur ilim adamı Takiyyüddin

İbn Teymiyye gitti. Moğollar, Müslümanların dışındaki Hıristiyan ve Yahudi esirleri serbest bırakmaya yanaşmadılar. Bunu gören ilim adamı, komutana sert bir üslupla şunları söyledi: "*Bütün esirler bırakılmadıkça savaş bitmez. Hıristiyan ve Yahudiler bizim korumamız altındadırlar, onlardan tek bir kişinin dahi esir bırakılmasını kabul edemeyiz.*" Müslümanların bu kararlı tutumunu gören Kutlu Şah, bütün esirleri serbest bırakmayı kabul etti.[4]

İşte İslamın, insanlar arasındaki ilişkilere yönelik tavrı buydu ve Müslümanlar, bu hoşgörü ve diyalog esaslarına bağlı kaldığı dönemlerde gerçekten de beraber yaşadıkları diğer dini ve kültürel halkların tüm yaşam biçimlerini ve özgürlüklerini teminat altına alan, geniş ve özgürlükçü bir perspektif geliştirdiler. Bu geniş perspektif, uzun asırlar boyunca İslam toplumlarında sosyo-kültürel temele dayalı bir çoğulculuğun gelişmesine yardım etti. Osmanlı bunun en tipik tezahürlerinden birisiydi.

Gülen hareketi bugün bu hoşgörü esasına bağlı sosyal çoğulculuğun küresel ölçekte yaygınlaşması için çaba sarf ediyor. Şüphesiz geçmişteki çoğulculuk yine de dini esaslarla sınırlıydı. Ancak bugün daha geniş kültürel ve siyasi temellere de ihtiyaç vardır. Böylesi bir uzlaşı kültürünü üretebilmek için farklı medeniyet mensubu insanların da bu çabalara müspet katkıda bulunmaları gerekli. Her milletin geçmişinde ve kültürel mirasında farklı kültürel yaima biçimlerine karşı hoşgörü ve müsamahayı salıklayan insani ve evrensel değerler vardır. Bunların, yeryüzünde ortak ve yaşanabilir bir çoğulculuğun kurulabilmesi için çıkarılıp, müntesiplerince örgütlenmesi gerekmektedir ki Gülen hareketinin çabaları küresel düzeyde karşılık bulsun.

---

4 Bkz.: Karadâvî Yusuf, Gayrü'l-Müslimîn fi'l Müctemai'l-İslamî, s. 10.

İkinci Bölüm

SOSYAL/SOSYOLOJİK AÇI

SOSYAL/SOSYOLOJİK AÇI

1- CEMAAT VE CEMAATLEŞME KAVRAMI

Cemaat kavramı, sosyolojik bir realite olarak hem modern toplumun, hem de modern sosyolojinin gündemine yeniden dâhil olmuştur. Sosyolojinin en girift kavramlarından birisi olmasına rağmen, üzerinde i'mâl-i fikr etmeyen düşünür yok gibidir. Kavram, ehemmiyet ve karmaşıklığını, Batı'da, geleneksel kimlik yapılarının ve toplumsal örgütlenme biçimlerinin çözülüşüne neden olan "***modern sanayi toplumu***" tipinin ortaya çıkışından almaktadır. Hatta bir bilim olarak sosyolojinin kendisi dahi bu köklü değişimin bağrında var olmuştur.

Hemen ifade edelim ki amacımız, "***cemaat***" kavramının sosyolojik temellerini araştırmak ve irdelemek değildir. Amacımız bu olmadığına göre bu çalışmada bu anlamda kurulu bir model ortaya konmayacağı da âşikâr olsa gerek.

Ancak, İslam dünyasındaki cemaatleşme olgusunu kavrayabilmek için, kavramın Batı'da ele alınışı ile İslamî muhayyilede ifade ettiği anlam farklılıklarına bir nebze değinmekte fayda vardır. Diğer taraftan burada, İslamî cemaatleri analiz eden Batılı çalışmalarda düşülen temel hatalar ve bu analizleri yönlendiren

entelektüel arka temellerin ne olduğu hususu da önem kazanmaktadır.

Hem kültürel ve epistemolojik, hem de tarihsel, maddî ve toplumsal şartlar olarak cemaatin varoluşsal temeli, Batı'da ve İslam dünyasında farklı nedenler üzerinde şekillenmiştir. Kavramın Batı'da ele alınışı genel olarak ikili bir çizgi takip eder; "***ilki***"; Marx, Tönnies ve Weberyen çizgidir. Burada cemaat kavramı, az-çok farklılıklar içerse de modernite öncesine yerleştirilen toplumsal bir örgütlenme biçimi olarak tanımlanır. Geleneksel ve kırsal bir retorik içine oturtulur. Tönnies'in Marx'tan, Weber'in de Tönnies'ten ayrıldığı yönler elbette vardır. Tönnies cemaat ve cemaatleşmeyi (Gemeinschaft) modernite öncesi geleneksel ve kırsal bir toplum formu olarak alırken, Weber'de bu yanlızca "***süreklilik***" temelinde farklılaşır. Yani ona göre cemaat olgusu modern sanayi toplumlarında da varlık gösterebilir. Ama neticede cemaat, modern metropollerde ortaya çıksa bile, geleneksel bir biçimdir. "***Diğer çizgi***" ise; cemaati ve cemaatleşme olgusunu, modernizmin yarattığı değer boşluğunda var olmuş sosyal bir realite olarak ele alır. Modern ulus devleti ve sanayi toplum tipi, "***birey***" ile güçlü ve büyük "***devlet***" arasında ***kimlik ve bağlılık*** temelinde geniş bir değer boşluğu üretmiştir. Modernite insan bireylerini kırsal ve geleneksel bağlılık temellerinden kopararak büyük metropollerde ve sanayi atölyelerinde yalnızlaştırmıştır. İşte cemaatler, yalnızlaştırılmış bu insan bireylerini sosyal bir şemsiye altında toplayarak, onlara yeni bir toplumsal kimlik kazandırmak için varlık sahnesine çıkmışlardır.

Görüldüğü gibi her iki analiz biçimi de *cemaat* kavramının anlamını hem metodolojik açıdan, hem de varoluşsal açıdan belirli şartlarla sınırlandırmaktadır. Ama her ikisi de metodolojik farklılığa rağmen Batı'lıdır. Yine her iki çizgi, yani gerek *cemaat*i modernite öncesine yerleştiren çizgi, gerekse onu modernitenin

inşa ettiği değer boşluğunda okuyan çizgi, Batı'daki hemen bütün –eski/yeni– analizlere hâkim olmuştur. İnce ve önemsiz detaylar mahfuz, bütün yorum ve analizleri bu iki çizgiden birisine oturtmak mümkündür.

Marx, Weber, Tönnies, Nisbet, Maclver, Durkheim, G. Simmel, Kepel, Roy vb. sosyologların hemen hepsi modernitenin sosyologları oldukları için, Batılı toplumlarda sanayi devrimi ve sonrası toplumsal değişim ve dönüşümleri incelemişlerdir. Amaçları, modernitenin insan bireyi ve kümeleri üzerindeki her alanda yıkıcı ve dönüştürücü karakterini anlamak ve analiz etmekti. Yine hemen hepsi –özellikle ilk dönem sosyologları olan Marx, Weber ve Tönnies gibi- modernitenin köy, kasaba, geleneksel kent ve iktisadî metropol hayatı üzerindeki dönüştürücü etkisini bizzat görmüş ve yaşamışlardır. ***Marx***, bu dönüşümün iktisadî momentlerini, *emek, sermaye, iktidar ve kent* temelinde anlamlandırmaya çalışmış idi. ***Tönnies*** kısmen ondan etkilenmekle birlikte, geleneksel toplumsal hayatın ve hiyerarşisinin dönüşüm biçimlerini ve şartlarını inceledi. ***Weber*** ise, toplumsal örgütlenme biçimlerini ve modern kentin farklı toplumlar üzerindeki etkilerini belki en detaylı inceleyen ve kendinden sonraki tüm sosyolojik analizleri derinden etkileyen bir sosyologtu. Geleneksel toplum her alanda önlerinde dönmekte, lime lime olmakta ve çözülmekte idi. Dolayısıyla tüm sosyolojik kavram ve metodolojik temellerini bu köklü dönüşüm ortamında tesis ettiler. Modernizmin her alanda yarattığı değer boşluğu, toplumsal örgütlenme biçimlerinin yeni gelişmelere uygun bir biçimde dönüşmesi onlar için sosyolojinin varlık alanıydı. Sosyoloji işte bu değer boşluklarını, modernitenin Batılı insan kümeleri üzerindeki derin etkisini ve neden olduğu köklü toplumsal dönüşümü analiz etmeliydi. İşte tam bu nedenlerden dolayı ***Batı'daki cemaat ve cemaatleşme olgusuyla ilgili sosyo-kültürel birikim, her***

açıdan Batılı toplumsal hayatın modernite içinde dönüşümünün bir hikâyesidir, denebilir.

Erken dönem Modern sosyologlar (Marx, Weber, Tönnies vb.) insanın toplumsal davranışlarını ve onun, ilişki ve toplum oluşturma potansiyelini analiz ederken "***sosyolojik kavramlaştırma***"lara girişmişlerdir. İnsana, topluma ve insan davranışlarına, oluşturdukları bu kavramların dünyasından bakmışlardır. Sosyolojinin kendisi de hemen hemen tüm insan ve toplum davranışlarını bu tür kavramlar ile okumaktadır.

İşte "***cemaat***" de onlar açısından bu tip kavramlardan birisiydi. Evet cemaat, çok geniş anlamıyla herhangi bir insan topluluğu demektir. Ama bu tanım, insan eylemlerine yönelik kuşatıcı bir açıklama vermez bize. Yalnızca bir ilişkiler yumağının toplumsal bir tezahürünü ifade eder. Öyleyse bu nevi insan davranışlarını analiz edebilmek için daha açıklayıcı ve detaylı kavramlara ihtiyaç vardır. Daha doğrusu "***anahtar kavramlar***" oluşturulmalıdır. İşte ilk kurucu sosyologlarda gördüğümüz ***ideal tip, karizma, otorite, bürokrasi*** ve benzeri kavramlar bu türden kavramlardır.

Tönnies "***cemaat ve toplum***" adlı çalışmasında bu kavramları, insanın toplumsal davranışlarını analiz etmede "***ideal bir tip***" olarak seçmiştir. O, "***cemaat***" şeklindeki beraberliği, modernite öncesi geleneksel toplumun en karakteristik biçimi olarak ele alır ve kavramsallaştırır. İslam dünyasındaki cemaatleşmeyi konu edinen Batılı analizleri daha iyi anlamak için Tönnies'in kavramsal dünyasına daha yakından bakmakta yarar var. Çünkü onun kavramsallaştırma biçimi örtük olarak tüm analizlere sirayet etmiştir.

Tönnies, cemaat ve toplumu analiz ederken, insan davranışlarını iki açıdan ele alır; ***Birincisi***, cemaat ve toplumu oluşturan bağlılığın karakteri, ***ikincisi*** de insan iradesinin cemaat ve toplumda nasıl farklılaştığı meselesidir.

Şimdi birinci açıdan Tönnies'in sistemine kısaca bir göz atalım. Ona göre cemaati üç temel güdü ve bağlılık duygusu meydana getirir; kan bağı, komşuluk ve dostluk bağları. Bunun en temel biçimlerini de Tönnies, aile, köy, klan, kırsal kasaba ve kentlerdeki loncalar, meslekî ve dinî birlikler... olarak belirler. Cemaat, modern öncesi toplumdaki toplumsal tezahürün en güçlü bir resmi idi. Ve yine ona göre en güçlü cemaat biçimi ailedir. Modernite öncesi toplumsal ilişkiler tıpkı bir aile ortamı gibi sıcak; dayanışma, yardımlaşma ve paylaşma temelinde gelişiyordu. İster ailede olduğu gibi kan bağı, isterse köy, kasaba ve klan gibi kırsal alanda teritoryal (toprağa bağımlı), komşuluk ve dostluk bağı temelli olsun "***cemaat biçimleri***"nin hepsi, ortak örf, âdet ve herkes tarafından paylaşılan geleneksel değerleri üretmekteydi ve bundan dolayı da güçlüydü. Ama sanayi toplum biçimleri geliştikçe ve hayata hâkim oldukça Tönnies'e göre bu geleneksel ve kırsal cemaat tipleri teker teker çözülürler. Eski dayanışma, paylaşma ve yardımlaşma temelinde gelişen kırsal ve geleneksel ilişkilerin yerini de giderek rasyonel ilişkiler alır. Bu aşamada Tönnies'in "***Toplum/Cemiyet***" (Gesellschaft) diye nitelediği ve "kırsal cemaat"in karşısına yerleştirdiği yeni bir toplumsal biçim ortaya çıkmaktadır.

Toplum, modern sanayi ile birlikte çözülen geleneksel ilişkilerin ve birliklerin yeni formundan ibarettir. Bu da ona göre en temel biçimini modern kentte ve iktisadî metropolde oluşturmaktadır. Kent ve metropol, geri dönülemez bir biçimde geleneksel ve kırsal ilişki biçimlerini, bağlılık ve akrabalık duygularını değiştirmiştir. Geleneksel toplumda ortak bağlılık duyguları ve yaşamsal zaruretler ortak örf, adet ve kırsal değerleri meydana çıkarıyordu. Hâlbuki modern kent, bu tür ilişkileri, rasyonel değerler çerçevesinde dönüştürerek yeniden tanımlıyordu.

Tönnies "***cemaat ve toplum***" kavramları arasındaki bu farklılaşmaya neden olan ikinci bir etkene dikkat çeker ve bu farklı iki toplumsal formu ortaya çıkaran "***insanî irâdeyi***" tanımlamaya çalışır. Öyle ya, insanî tüm eylemler, insan iradesi tarafından belirlendiğine göre bu iki farklı toplum tipini ortaya çıkaran irâde nasıl bir şeydi? Tönnies burada iki tip irade tanımlaması yapar; "***doğal irade***" ve "***rasyonel irade***". Aslında Tönnies bu kavramlarla, yukarıda bağlılık biçimi temelinde ayrıştırdığı cemaat ve toplumu, bir de insan davranışı temelinde detaylandırmaktan başka bir şey yapmaz. Ona göre "***cemaat***" biçimindeki geleneksel/kırsal toplumsal yapıyı ortaya çıkaran irade "***doğal irade***" dediğimiz insanî eylemdir. Cemaat şeklinde tezahür eden modernite öncesi beraberlikler, bireyler arasında âdeta doğal bir irâde ile teessüs etmekteydi. Bu doğal iradenin, hem kan, toprak ve dostluk gibi maddi ve mekânsal, hem de psişik temelleri vardır. Aile bunun en temel biçimiydi. Çünkü aile, hem kan ve karabet, hem de psişik temelli güçlü bir birimdir. İçten, sıcak ve içgüdüsel bir topluluktur. Köy, klan ve kasaba da komşuluk ve dostluk bağlarının oluşturduğu teritoryal (toprağa bağlı) bir cemaattir. Ve bunlarda sanki doğal bir irade hükmediyordu.

Modern kent ve metropol ise Tönnies'e göre "***rasyonel irade***"nin oluşturduğu bir gesellschaft (toplum)dur. Modernite ve sanayi devrimi ile var olmaya başlamıştır. Ve burada eski dayanışma, paylaşma ve yardımlaşma temelinde gelişen ilişkilerin yerini giderek rasyonel ilişkiler almıştır. Kent ve metropol toplumu, rasyonel irâde, fikir, menfaat ve sözleşme temelinde ortaya çıktı. "***Toplum***"da fertler birbirlerine yabancıdırlar, birbirlerinden kopuk ve bağımsızdırlar. Bu yüzden buradaki insanî ilişkiler, "***cemaat***"teki gibi *geleneksel, sıcak ve içgüdüsel* değil; *yapay*, sentetik, *kurgulanmış*, *tasarlanmış* ve *rasyonel temeller* üzerinde inşa edilmiştir. "***Cemaat***"te insanlar her türlü ayrılığa rağmen

birbirlerine bağlı iken, "***toplum***"da her türlü bağlılığa rağmen insanlar ayrı ve bağımsız kalmaktadırlar.

Toplumda her birey yalnız kendisi için vardır ve diğer tüm bireylere karşı izole edilmiş bir gerginlik içindedir. İlişkiler hep karşılıklı çıkar, rekabet ve alış-verişe dayanmaktadır. *Dost ve özverili, duygusal insanlar yerlerini, sürekli kazanmak için didinen, biriktiren tüccar tiplere bırakmıştır.* Toplumsal ilişkiler bütün yönleriyle hesaplama, değer biçme, ölçme ve tartma üzerine kurulmuştur. Görüldüğü gibi Tönnies "irade" kavramını toplumsal analizinde anahtar bir kavram olarak kullanmaktadır.

Kısaca Tönnies'in gemeinschaft (cemaat) kavramı, klasik sosyoloji paradigmasında, modernin, kentin, bilimin ve rasyonalizmin karşısında geleneği, kırı, köy, kasaba ve kırsal kenti temsil eden yaşama biçimini ifade eder. Modern öncesi topluluğun olumlu ilişkiler temelinde geliştirdiği, ortak duygu ve içten paylaşılan değerlerle, karşılıklı sevgi, dostluk, uyum ve barış yurdu olarak kurduğu bir toplumsal formdur. Burada gelenek, cemaatin sosyal bir iradesi olarak tezahür etmektedir. Gesellschaft (toplum) kavramı ise, sanayiye dayalı, modern aklın ve bilimin hâkim olduğu seküler bir dünyada temellenir. Modernitenin toplumudur bu.

Tönnies'teki bu ikili (cemaat/toplum) kavramsallaştırma İbn Haldun'a kadar gider. İbn Haldun'un "***asabiyye***" temelinde geliştirdiği ***bedevî*** (kırsal) – ***hazarî*** (kentli) tiplemesi Tönnies'te biraz daha modernize edilmiştir. Tönnies açık bir biçimde T. Hobbes (1588-1679)'ten de etkilenmiştir. Ancak Hobbes, toplum yerine devlete daha fazla vurgu yapar. Marx, Tönnies üzerinde en fazla etkiye sahip düşünürdür. Tönnies'in rasyonel ilişki, hesapçı ve menfaatçi tüccar tiplemesi temelinde tanımladığı toplum, Marx'ın kapitalist toplumundan başkası değildir. Aileye, kırsal kasabaya ve kente Tönnes kadar vurgu yapan birçok

sosyolog var. Ama Tönnies'in Batı düşüncesindeki ayrıcalığı "***cemaat ve toplum***"u insanî ilişkilerin analizinde herkesten fazla irdeleyerek detaylandırmasındadır.

"*Cemaat ve toplum*" kavramlarının diğer bir sosyologu da ***Weber***'dir. Weber, Tönnies'e göre cemaate daha dinamik bir yorum getirir. O, cemaatteki sürekliliğe vurgu yapar. Ortak idealler ve çıkarlar etrafında insanlarda her zaman, cemaat ya da farklı bir biçimde topluluk oluşturma isteği ve bilinci gelişmektedir. Bu bilinç ve topluluk oluşturma isteği, modernite öncesi toplumlarda olduğu gibi, modern sanayi toplumlarında da mevcuttur. Ancak Weber bu gerçeğe rağmen cemaatleşme biçimindeki topluluk, er ya da geç modern toplumda sosyal varlığını yitirecektir, diyor. Buradan Weber'in cemaatleşmeye dinamik bir temel getirmekle birlikte, onu "***geçici bir toplumsal form***" olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Cemaatin varlığı ona göre, modern sosyal temeller üzerinde uzun vadeli süreklilik arz etmez.

Tönnies'in *cemaat* tiplemesi aşırı bir biçimde toplumdan izole edilmiştir. Bu izole, büyük ölçüde toplumsal hayatın bütünlüğünü ve sürekliliğini göz ardı eder. Titiz analizine rağmen Tönnies, insanî ilişkilerin her durumda yeni biçimler alabileceği gerçeğini statikleştirerek yalnızca iki forma (cemaat ve toplum) indirger. Hem mekânsal açıdan hem de zamansal açıdan bunlara kesin sınırlar koyar. Cemaat biçimindeki yaşamayı cemiyet ve toplumdan öyle ayrıştırır ki, onu mekânsal, ekonomik, duygusal, iradî, fikrî ve siyasî bağlılıklar açısından tamamen farklılaştırır. Cemaat bu denli sosyal gelişmelere ve hayatın değişken realitelerine kapalı tanımlanınca, elbette onun ömrü de sınırlı ve kısa olacaktır. Nitekim de öyle olmuştur. Tönnies'in cemaati modernite ile birlikte Modern kentlerde çözülmüştür. Weber insanî ilişkilerdeki bu dinamiği ve değişkeni keşfetmiştir. Ona göre insan hem kırsal ve geleneksel formda yapılanmış bir

cemaat içinde hem de aynı anda modern bir kentte yaşayabilir. Modern kent yaşamın gelişmesi, geleneksel yaşama biçimlerini ortadan kaldırmaz.

Weber'e göre de toplumsal etkinlik iki biçim ortaya çıkarır: 1-Toplum, 2-Cemaat. Toplumsal ilişki duygusal ve geleneksel eylemler üretiyorsa, bu "***cemaat***" şeklinde; yok eğer amaç ve değerler manzumesi bakımından rasyonel eylemler üretiyorsa bu da "***toplum***" biçimindeki örgütlenmeyi meydana çıkarmaktadır, diyor. Weber, Tönnies'ten farklı olarak insan ilişkilerini "***dostluk ve dayanışma***" temelinde değil, "***çatışma***" temelinde irdeler. Zira modern toplumun temeli olan rasyonalite ve çıkar güdüsü de tüm ilişkilere hâkim olacaktır. Fakat yine de Weber *cemaati*, toplumsal ilişkilerin bir boyutu gibi algılamaktadır. Yani geçici bir süreci gibi yorumlamaktadır. Bu açıdan o da bir ölçüde Tönnies'le birleşmektedir. Rasyonelleşme süreci hızlandıkça ve hayata hâkim oldukça, cemaat bütün bütün kaybolmayacaksa da, ona olan ilgi giderek azalacaktır. Ne kadar güçlü bağlılık duyguları geliştirse de cemaat, bu rasyonelleşme sürecine etki edemeyecektir.

Weber'in derin tahlillerine rağmen, zaman gösterdi ki cemaatleşme olgusu en rasyonalist toplumlarda ve modern kentlerin göbeğinde bile farklı biçim ve düzeylerde varlığını sürdürmüş, yeni biçimler ve formlar üreterek hayatiyetini devam ettirmiştir.

Bilindiği gibi Durkheim de insanın toplumsal ilişkilerini farklı zaman, mekân ve tiplerle kategorize eden düşünürler arasındadır. Ona göre iki çeşit davranış biçimi vardır ve bu iki davranış, farklı iki toplumsal tip oluşturur: 1-***Mekânik dayanışma***; fikir, duygu ve his birliğine dayanmakta. 2-***Organik dayanışma***; mesleki farklılaşma ve işbölümüne dayanmakta. Birincisi ilkel (kırsal) toplumları, ikincisi ise modern toplumları temsil etmektedir. Mekânik-organik dayanışma tiplemesi Tönnies'in tam zıddıdır Durkheim'de. Tönnies'te cemaat yaşamı ¶ülmekte

ve insanlığın tekrar bu yaşama biçimine geri döneceği öngörülmekteydi. Durkheim'de ise *toplum* esas ve kalıcı, *cemaat* yaşamı ise geçici bir aşamadır.

Durkheim bütün *cemaat* örgütlenme biçimlerini, modern ve pozitivizm öncesine yerleştirmekle, tüm farklılığına rağmen Tönnies'e yaklaşır.

Batı'da, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cemaat sosyolojisi ve analizleri üzerinde Tönnies ve Weber'in hem metodolojik, hem de kavramsal ve üslup bakımından açık bir egemenliği sözkonusudur. Her analiz mutlaka açık veya örtük biçimde onlardan birisine gönderme yapar. Batı'da modern kentlerin kalbinde yeniden varlık sahnesine çıkmakla birlikte cemaat olgusu, yine de kadim kırsal kökenleri ve modern kent kültürü ile henüz entegre olamamış varoş kültürünü temsil etmektedir. Cemaatleşmedeki bağlılık duygusu hâlâ modernite öncesindeki insanî ilişkilerden devşirilmektedir. Kan ve karabet bağı ile mekân birliği (teritoryal bağ), şehirde daha soyut alanlarda yeniden kendisini üretmiştir. Varoşlardaki hemşehrilik bağı ile oluşturulan mahalle formu, kadim köyün ve kırsal kasabanın sıcak ve me'lûf biçimi temelinde işlenir. Varoşlar henüz modernitenin nimetlerine bütünüyle ulaşamadığı için, onun yaşama biçimlerine entegre de olamamıştır. Ama eninde-sonunda mutlaka modern yaşama entegre olacaktır.

Sosyolojiye İdeolojik Bir Aşı

Daha önce Batılı analizlerde iki tip yorum biçimi olduğunu vurgulamıştık. ***Birincisi***, ilk kurucu sosyologların tavrında gördüğümüz sosyal değişimi anlamaya yönelik yorumdur. Weber de, Tönnies de belli bir dünya görüşüne ve siyasî söyleme sahip olmalarına rağmen salt sosyolojik kaygılarla hareket etmişlerdir. Onların öncelikli amacı sanayi devrimi ile gelişen modernitenin,

Batılı toplumsal hayat üzerindeki dönüştürücü etkisini analiz etmekti. Bu amaç daha sonraki ve günümüzdeki pek çok sosyologun da öncelikli amacıdır.

Ancak Batılı analizlerde açık bir biçimde ***ikinci*** bir yorum biçimi de vardır. Bu yorum, salt *sosyolojik* metodolojiyi içermez. Belki bu metodolojiyi *ideolojik* yaklaşıma bir altyapı olarak kurgular. Bu yüzden bu tür yaklaşımlara sosyolojik analiz demekten çok, şahsen *siyaset bilimci tavrıyla yapılan yorum* demeyi tercih ederim. Bunun da en güzel örneğini Kepel ve Roy gibi düşünürler oluşturmaktadır. Gerçi sosyolojik gerçekleri emperyal amaçların hizmetinde kullanmak yeni bir tavır değildir. Geçmiş iki asır boyunca "***oryantalizm***"in yaptığı buydu. A. Tonbee'den Huntington'a uzanan çizgide birçok bilim adamı, sosyolojiye ideolojik bir aşı yapmakla ün saldılar. Hatta pek çok bilim adamının sosyolojik analizlerindeki kavramsal temeli ve kurguyu anlayabilmek için, onun siyasî duruşuna ve özellikle gelişmiş/güçlü devletlerin uluslararası siyaset arenasındaki emperyal girişimleri karşısındaki tutumuna bakmak gerekmektedir. Özellikle felsefe alanında bunun örneklerini daha sarih bir şekilde gördük. Düşünce tarihine "*dâhi*" olarak geçen pek çok isim, felsefi görüşlerini emperyalist ve ideolojik siyasetlere âlet etmişlerdir. *Martin Heidegger, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Michel Foucault ve J. Derrida*..gibi.[5]

Peki bu tutumun yaklaşım biçimini oluşturan saikler ve metodoloji nedir? Siyaset bilimci tavır, cemaat ve cemaatleşme olgusunu salt *sosyolojik kaygılarla anlama ve analiz* etmeye çalışmaktan çok, *tehlikeli bir komşunun –düşman da olabilir bu– davranış kurallarını belirlemeye yönelik* yorumlarla okur. Kepel de, Roy da İslam dünyasındaki cemaat ve hareketleri bu psiko-siyasi temelle

---

5 Bkz.: M. Lilla, İlkesiz Dehâ, Gelenek yay.

ele alıp işlemişlerdir. Onlar ve benzerleri sürekli İslamî hareket ve cemaatleri "***tehlikeli bir düşman***" öncülünden hareketle incelediler. Cemaat ve hareketler onların nazarında, hem modernite açısından hem de Batılı devletler ve değerler açısından daimî bir tehdit oluşturmaktaydı. Daha genel olarak bunu açık bir şekilde ifade etmeseler de –ki bazıları açık da ifade etti– satır aralarında İslam'ı, bütünüyle batı medeniyetinin karşısında en tehlikeli ve sinsi bir düşman olarak algıladıklarını imâ ettiler. *Bu tavır tamamiyle ideolojik bir tavırdır. Bu, anlamaya çalışmaktan çok, belli kalıplara dökerek düşman üretmek ve 19. asırdaki analizlere hâkim olan Oryantalizmin icâd ettiği "**ötekileştirme**" ameliyesini, "**tehlikeli komşu**" temelinde/öncülünde yeniden üretmeye çalışmaktır.* Bugünkü uluslararası siyasal süreçlere bakınca, niçin bazı analizlerin "***cemaatleşme***" olgusunu özellikle ve ısrarlı bir biçimde modernite öncesine yerleştirmeye çalıştıklarını anlamak daha da kolaylaşıyor. Cemaatleşme olgusunu modernitenin ürettiği değer boşluğuna yerleştirmeye çalışan yorumlar da bir biçimde ideolojik kaygılarla hareket etmektedir. Çünkü modernite onlara göre insanlık tarihinin en mükemmel safhasını oluşturur. İnsanlık hem bireysel hem de toplumsal olarak modernite sayesinde kemale ermiştir. Modernitenin getirdiği toplum ve devlet modeli, sanayi ve yaşama düzeni, insan nev'inin ulaşabileceği en son merhaledir. Dolayısıyla bundan (modernite) hoşnut olmayan her toplumsal örgütlenme biçimi bir geriye dönüştür, bir özlem ve nostaljidir. Modernite ile entegre olamamadır.

Bu yorum da yaklaşık iki tavrı ortaya çıkarıyor; ***ilki***; "*bekleyelim görelim*" biçiminde özetlenebilecek tavırdır ki, modernitenin er ya da geç mutlaka toplumların en ücra köşelerine kadar yayılacağı ve her şeye hâkim olacağına sonsuz ve şeksiz bir imanı ve güveni içerir. Dolayısıyla modernitenin karşıtı oluşumlarla mücadeleyi lüzumsuz, şiddete başvurmayı da yalnızca

modernitenin eritici kazanının işlemini geciktireceği mülahazasıyla reddetme kibarlığını ve hoşgörüsünü göstermektedir. ***Diğeri de***; bilindiği ve çokça başvurulduğu gibi *çatışmayı ve gerekirse onlarla mücadalede şiddete başvurmayı* salıklayan görüştür. Uluslararası güç dengelerinde sık sık görülen askeri hareketliliğin ifade ettiği anlam budur. *İslam dünyası ve özellikle Türkiye'de iç politikaların şiddete yönelmesinin ardında da bu ikinci yaklaşım vardır. Hatta İslam dünyasındaki ulus devletleri moderniteyi devletin en temel ideolojisi haline getirdikleri için, modernite karşıtı her oluşum devletin varlığına yönelmiş bir iç tehdit gibi de algılanır. Cemaatleşme olgusu da zaman zaman bu şiddetle yüzleşmektedir.*

2- CEMAATLEŞMENİN KİMLİK KRİZİ VE TEHDİT BAĞLAMINDA OKUNMASI

Klasik modern paradigmalar, çağdaş toplumda ortaya çıkan yeni sosyal ve sivil hareketleri, cemaatleşmeyi ve siyasal kimlik üreten muhalefet biçimlerini genellikle iki açıdan tehdit olarak algılar: ***İlki***, bu tür hareketler, modern ulus devletin merkezî ve kuşatıcı varlığına karşı alternatif bir kimlik oluşturdukları gerekçesiyle. ***İkincisi*** de, daha geniş olarak küresel ölçekte, modernizmin ve çağdaş medeniyetin kendisine yönelmiş bir tehdit olduğu iddiasıyla.

Kimlik ve farklılık ya da modernite ile bütünleşememenin temelinde yapılandırılan kriz teorilerinin dayandığı zihinsel ve ideolojik alışkanlığa az ileride değineceğiz. Burada hemen ifade edelim ki, bu tür hareketlerin siyasal ya da sosyo-kültürel açıdan bir kriz olarak değerlendirilmesi, erken dönem sosyal bilimlerin geneline hâkim bir temayül idi. Yeni çağdaş sosyal bilim metodolojisi ve sosyologlar bu tür oluşumları daha ziyade demokratik bir toplumda "***çoğulculuk***" temelinde okuma

eğilimine sahipler. Batı demokrasileri zahirde belli bir çoğulculuğu ifade ediyor görünse de, gerçekte modernite her açıdan tek tipçiliği dayatmaya devam etmektedir. Sosyologlar yeni hareketler ve talepler üzerinden mevcut demokratik anlayışı genişletmeyi çabalıyorlar. Ancak konu İslam dünyasındaki siyasî, sosyal ve sivil oluşumlara ve varoluş biçimlerine geldiğinde bu kadar iyimser değiliz. "***Çoğulculuk***" anlayışı; İslam dünyasındaki hareketlere yönelik değerlendirmelerde gözle görülemeyecek derecede zayıflamakta ve yorum biçimleri açık bir şekilde ***klasik kriz teorileri***ne yaslanabilmektedir. İslam toplumlarındaki yönetici elitin de yaklaşımı budur zaten. Hareket ve oluşumlarla ilgili toplumsal, ekonomik, siyasal ve dinî problemlerin gerçek temellerine inmekten ziyade, yüzeysel ve oldukça da ideolojik sayılabilen tedbirlere yönelebilmektedir. Cemaatler ve hareketler sosyolojik bir olgu olarak bile henüz ele alınmamıştır İslam dünyasında. Mevcut yönetici ve entelektüel elit, aşırı hassas ve ideolojik kaygılarla hareket eden bir zihinsel alışkanlığa sahiptir. Bu yüzden sık sık demokratik değerleri askıya alan siyasal tedbirlerle karşılaşılabilmektedir.

Kriz teorileri, bugün herkes için âşikâr olduğu gibi modernite ideolojisinin bir okuma biçimiydi. Bu tür hareketleri modernizmin neden olduğu boşlukta var olmuş hareketler olarak değerlendirmekte idi. Dolayısıyla modernizmin nimetleri tüm insanlara ve toplumsal süreçlerin bütününe ulaştığında, sosyal, sivil ya da dinî, kültürel ya da etnik büyük devlet içinde merkezî kimliğe alternatif herhangi bir oluşum olmayacaktı. Hatta daha ileride göreceğimiz gibi, bu öngörülerde dinin kendisi dahi bu süreçte yok olup gidecekti. ***Sanayi devrimi***, ***şehir ve kentleşme***, ***rasyonalite*** ve ***iktisadî metropol*** gibi yeni toplumsal, iktisadî, siyasî ve kültürel örgütlenme alanları, modernitenin birer eritici kazanı idi adetâ. Bu kazan her türlü geleneksel yapıyı, kimlik ve

örgütlenme biçimini ***modernite*** ve ***rasyonalite*** temelinde eriterek merkezî ulus devletini ve çağdaş seküler medeniyeti güçlendirecekti. Ama öyle olmadı. Aksine modernitenin merkezinde hem dinî ve sivil, hem de siyasî ve sosyo-kültürel pek çok yeni hareket ortaya çıktı.

Bu yeni hareketler, yeni talepler ve sosyol idealler üretti. Merkezî kimliği modernitenin dayattığı tek biçimde değil de, çoğulcu temelde genişlemeye mecbur etti. Bu yüzden cemaatleşmeyi ve özellikle İslamî toplumlardaki anlamını açıklkla tebarüz ettirmek için ***modernleşme, kentleşme ve kimlik krizi*** gibi kavramlara biraz daha yakından bakmakta fayda vardır. Bu, cemaatleşme hangi anlamlarda sosyolojik bir realite, hangi anlamlarda da İslamî toplumsal biçimin tabii bir tezahürü olduğu hususunu zihnimizde bir derece daha tebellür ettirmek açsından önemlidir.

Diğer taraftan, şehir ve kentleşme olgusunu işlerken, kaçınılmaz olarak ***siyasal İslam ve İslamcılık*** ideolojisi ile karşı karşıya kalırız. Zira dinin bu ideolojik formu, bu modern kentlerde var olmuş, yani kelimenin tam anlamıyla modern bir ideoloji olarak yine modern toplumda varlık sahnesine çıkmıştır. İslamî toplumsal bir realite olan cemaatleşme olgusunu, bu ideolojik dinî-siyasî hareketlerden ayırmak için de, bir nebze İslamcılığı ve onun tarihsel, maddî ve Selefçi kökenlerine değinme zarureti vadır. Hemen ifade edelim ki, İslamcılık kavramı da bize Batılı bakış açılarının bir armağanı (!) oldu. İslam dünyasında farklı biçimlerde var olmasına rağmen, genelde tek biçimde bir siyasal ideoloji olarak algılandı. Mesela bir Mısır ve Pakistan'da siyasal İslam ya da İslamcılığın tezahür ediş biçimiyle, Türkiye'de tanzimat sonrası intişar eden İslamcılık arasında açık bir farklılaşma sözkonusudur. Genel olarak dinin yorumu Türklerde nasıl Arap dünyasından, İran ve Asya'dan farklılaşıyorsa, Türk İslamcılığı

da o nisbette farklılaşmaktadır. Ancak bu husus nedense Batılı ve çağdaş analizlerde genellikle göz ardı edilir. Elbette biz burada bunun ayrıntılarına giremeyiz. Ancak, cemaat ve cemaatleşme kavramının, uluslararası analizlerde bir sürü karmaşık, ideolojik ve siyasal yaklaşımlar içinde yitip giden anlamını ve sosyal varoluş biçimini açığa çıkarmak için, gerektiği ölçüde bu tür yan alanlara girip-çıkma durumunda kalacağız.

Diğer taraftan İslam dünyasındaki cemaat ve cemaatleşme olgusunun, siyasal İslamcılık anlamında Batı'da üretilen bir problematik çerçevesinde ele alınmaması gerektiğini savunuyoruz. Tek tek her cemaat için böyle analitik bir ayırım imkânı olmayabilir. Yer yer siyasal ideolojilere entegre olmuş cemaatler de olabilir. Ama yine de cemaatleşmenin dinî ve sosyal varlık temellerinin daha sivil anlamda varolduklarını düşünüyoruz. En azından M. F. Gülen hareketi için bu kesinlikle böyledir.

Tüm bunlardan sonra da M. F. Gülen hareketinin, cemaatinin ve toplumsal tezahürünün hem Batılı paradigmalar, hem de ideolojik ve siyasal paradigmalar açısından farklılığını ve kimliğini vurgulamaya çalışacağız.

3- MODERNLEŞME, SEKÜLERİZM VE DİN

Birçok bilim adamı 1700'lerden beri modernleşme eğiliminin artışına paralel olarak, dinî bir düşüş yaşanacağına inanmış idi. Sosyoloji bilimi de başlangıçta dinin artık son anlarını yaşadığına ve can çekişmekte olduğuna kaani idi. Zira sosyoloji, başından beri pozitivizme sâdık kaldı. Pozitivizmde ise din, insanın ilkel geçmişinden modern dünyaya taşınan ve bilim çağında "aydınlanma" ile yok olmaya mahkûm olan bir kalıntıydı. Bir pozitiviste göre din, kurumsallaşmış bir cehalet ve hurafeden başka bir şey değildir. Bu görüş yalnızca sosyolojiye has değildi.

Tüm sosyal bilimlerin aydınlanmadan devraldıkları bir mirastı. Sosyoloji, Antropoloji ve Psikolojinin önderleri son derece emin bir şekilde, kendi çocuklarının, onlar olmazsa da torunlarının yeni bir dinsiz dönemin doğuşunu göreceklerini ve Freud'un deyişiyle "*çocukluk illizyonları*"ndan kurtulacaklarını düşünüyorlardı.

Bu öylesine yaygın bir kanı idi ki, uzun dönem, sosyal araştırmaların metazori ideal modeli oldu. Ondan da öte en basitinden en karmaşığına insan toplumlarının değişim ve dönüşümleri konusunda yapılabilecek tüm açıklamaları yönlendiren genel bir teori haline geldi.[6]

Sosyoloji bilimi henüz ana rahminde iken dahi Avrupa'da aydınlanmacı düşünce ve akıl yaygındı. Doğduğunda aklî ve pozitivist değerler çoktan kutsallaştırılmıştı bile. Dolayısıyla biz modernleşme sürecini daha başından beri daima önyargılı bir şekilde algıladık. Sekülerleşme de bu önyargının tabii bir parçası oldu. Gerek modernleşme teorisi ve gerekse onun sekülerleşme ideolojisine bahşedilen bu statü, sorgulanmalarına ve problemleri üzerine tecrübî araştırmalar yapılmasına izin vermedi. Bu yüzden bu ideoloji bir öngörü ve teoriden çok, tartışmasız bilimsel ve kutsal bir doğru olarak sosyal bilimlerde yerini aldı.

1700'lerden bu yana T. Woolston ve Büyük Frederick'ten Voltaire'e, ondan Comte ve F. Engels'e, M. Müller'den Freud'a, Marx'a ve A. E. Lrawley'e, ondan 1960 ve 1970'lerde P. Berger ve Bryan Vilson'a kadar birçok düşünür, dinin sonunun geldiğine öyle inandırmışlardı ki kendilerini, neredeyse sahip oldukları fikrî, felsefî ve bilimsel temellerin illizyonuna kapılmışlardı.

Sekülerleşme ideolojisinin dinin yok olacağına ilişkin saplantısı; endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmenin –ki bunlar

---

[6] Bkz.: Sekülerizm Sorgulanıyor, Yayına hazırlayan, Ali Köse, Ufuk yay, sh.123-125.

modernleşme sürecinin temel bileşenleridir– artmasıyla dindarlığın da otomatikman azalacağı öngörüsüne dayanıyordu. Bu, haddizatında modernleşme teorilerinin özünü yansıtmaktadır. Modernleşmenin en temel kurucu ilkesi sekülerleşme ideolojisiydi. Kısaca dinin, toplumsal süreçlerden bütünüyle tasfiye edileceği ve tümüyle maddi ve dünyevî bir yaşama biçiminin toplumların kaderine hükmedeceği ideolojisi.

Biraz daha açarsak *sekülerleşme*; Aydınlanma devrine kadar geri götürülebilecek olan ve modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de ferdî bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve zamanla yer küreden tamamen silinip gideceğini öngören bir ideolojidir. Bu tez, sosyal bilimciler arasında ilk zamanlar neredeyse itirazsız bir kabul gördü. Oysaki tez, hiçbir şekilde bilimsel verilerden hareketle ortaya atılmış değildi. Bu kadar yaygın bir kabul görmesinin arkasında elbette yalnızca bu ideolojik tutum yoktu. Pek çok inançlı bilim adamı ve sosyal bilimci, modernleşmenin toplumların dinî, kültürel, tarihsel örgütlenme ve sosyal yaşama biçimlerini kökünden değiştirdiğini bizzat kendi toplumlarında yaşayarak görmekteydi. Bu köklü değişimin, bireylerin dinî düşünce, yaşama ve inanma biçimleri üzerinde de etkili olacağını öngörmekteydiler. Yani mutlak bir sekülerizmle, dinin mutlaka ortadan kalkacağı ya da giderek toplumun dışına itileceği, neredeyse eş anlamlı olarak algılanmaktaydı. Bu algılama, sekülerizmin katı ve dayatmacı doğası ve ideolojisiyle birleşince, inançlı-inançsız pek çok bilim adamını dinin geleceğine yönelik umutsuz kehanetlere sevk etti.

Hızlı ve çarpık modernleşmenin getirdiği düzensiz kentleşme, dinî ve tarihsel köklerinden koparılmış milyonlarca insan ve yeni düzenin dayattığı rasyonel kültür, bilimsel işgüzarlara din hakkında sözde kanıta ihtiyaç bırakmayan kehanetler ve öngörüler sunuyordu. Bilimi ve aklı kutsallaştırarak ona övgüler düzen

bu seküler teori, tarihsel ve toplumsal realitelerden bütünüyle yoksun olmasına rağmen, zihinleri uzun müddet esir aldı. Gerçi modernleşme ve sanayi düzeni ile oraya buraya savrulmuş milyonlarca Avrupalı nüfus, sekülerizm teorisyenlerine bazı sosyal kanıtlar da sunmadı değil. Modernleşme ile birlikte Avrupa'nın çoğu yerinde kiliseye katılım oranlarında hızlı bir düşüş yaşandı. İlk teorisyenler mutlaka bu düşüşü gözlemlemiş olmalıdır. Ancak bu olgu, kurumsallaşmış kiliseye karşı bir ilgisizlik olarak belirmekte idi. Yoksa ***"bireysel dindarlık"*** anlamında teorilerinin Avrupa için dahi geçerliliği yoktu. Modernleşmenin getirdiği rasyonalite, yalnızca kurumsal kiliseye karşı olan ilgiyi gevşetti. Ama insanların bireysel inançları ve yaşamalarında herhangi bir azalma olmadığını, aksine arttığını sosyal analiz çalışmaları göstermekteydi.

Bu teoriler sosyal bilimciler arasında yaygın olmakla birlikte, bazı bilim adamları daha başından beri bunların tutarlı olmadığı, sosyal gerçeklikte herhangi bir temeli bulunmadığı ve salt ideolojik bir tavır olduğu gerekçesiyle bunlara karşı çıkmıştır. *David Martin* bunlardan birisidir. Sekülerleşme teorilerini daha başından beri reddeden ilk çağdaş sosyolog odur. Hatta Martin, "sekülerleşme" kavramının sosyal bilimsel söylemden bütünüyle çıkarılmasını dahi önermiştir. Bu önerisine gerekçe olarak da, *sekülerleşmenin istikrarlı bir biçimde yayılacağına ilişkin kesin ve muknî herhangi bir delil olmadığını ve sekülerleşme teorisinin* ***kuramsal*** *olmaktan çok* ***ideolojik ve polemiksel*** *işlevler üstlendiğini gösterdi.*[7]

2000'li yıllara geldiğimizde Sekülerizm ideolojisi iyiden iyiye s.o.s vermeye başladı. Sosyal değişim ve hareketlilikte durum, öngörülenin ve aydınlanmacı pozitivist beklentilerin aksine çıktı. Modernliğin ve sekülerizmin kalbinde ve merkezinde dindarlık

---

7 Bkz.: Sekülerizm, s. 41-42.

yeni biçimler kazanarak daha belirgin, canlı ve hissedilir biçimde kendini gerçekleştirmişti. Bu olgu birçok sosyal bilimci tarafından "***kutsalın geri dönüşü***" olarak nitelendi. Oysa diğer bazı sosyal bilimciler olayı, "***Kutsal zaten hiçbir yere gitmemişti ki***!" şeklinde değerlendiriyordu. Dolayısıyla bu yeni paradigmalarda teorileri çöken, sekülerizmin kendisi oldu. Dindarlığın yeni ve taze biçimleri olarak tezahür etmesinde açıkça görüldü ki, modernitenin din ile uyuşmazlığı tezi doğru değildir. Hatta modernite yalnız dinî alanda değil, birçok durumda sekülerleşme karşıtı akımlar doğurdu. Batı'da yükselen dinî hareketlerle, kimlikler ve yeni sosyal hareketler bunun en bâriz kanıtı ve örneğiydi. Bugün din tüm dünyada; kırsal kesimin ihtiyaçları ve eğitimsiz köylüler arasında can çekişen bir görüntü değil, aksine gençler, eğitimli ve başarılı şehirliler yani modernleşmenin nimetleriyle ve rasyonaliteyle yetişmiş kesimler arasında gelişen bir görüntü sergilemektedir. Bugün Japonya'da yeni otomobiller görkemli Şinto mabedlerinde kutsanmakta, Marx'ın ülkesi Rusya'da geniş halk kitleleri gevşeyen rejimin ardından soluğu kiliselerde almaktadır. Bunun yanında tüm dünyada ateizm oranı bunca sekülerleşmeye ve modernleşmeye rağmen azalmadıysa bile artmamaktadır.

Diğer taraftan sekülerizm teorisinin neredeyse hiç tutmadığı ve toplumsal pratiklerinin açıkça aksine geliştiği bir ülke de vardı ve bu ülke dünyanın en modern ve gelişmiş ülkesidir: ABD. Sekülerleşme teorisinin ve ideolojisinin en yaygın ve popüler olduğu dönemlerde bile bu ülkede gözlemlenen şey; dinin hem kurumsal hem de bireysel dindarlık anlamında giderek daha fazla yükseldiği ve yaygınlaştığı gerçeği idi. Amerikalı meşhur düşünür ve siyaset bilimci **A. Tocgueville** daha 1840'larda yazdığı eserlerinde buna değiniyordu. O, gerçekler ile teorinin hiçbir şekilde uyuşmadığını ifade ederken, Avrupa'daki inançsızlığın

temelinde cehalet ve bilgisizliğin olduğunu söylüyordu. Oysa aynı dönemde Amerika'da insanların dinin zahiri icaplarını şevkle yerine getirdiklerini açık olarak vurguluyordu. Üstelik Tocgueville'nin gözlemlerinden 150 yıl geçmiş olmasına rağmen Amerikan dindarlığı düşüşe geçmek şöyle dursun, kilise üyeliği üç kattan daha fazla arttı. Diğer dine bağlılık biçimlerinde de istikrarlı bir yükseliş gözlemlenmektedir.

Avrupa'nın –Kuzey ve Batı– dindarlığının yavaşlaması meselesi su götürür bir meseledir. Bu bölgede görülen yavaşlama doğrudan sekülerizm ideolojisinden değil, zaten herkesin söylediği gibi savaş ve devrim gibi sosyo-ekonomik açıdan sarsıcı olaylar yaşandığı dönemlerde dindarlık oranlarında bir düşüş gözlemlenmekte olduğundan idi. Ama bu, modernleşmeden önce de geçerli bir olguydu. Ayrıca modernleşme ve aydınlanma ideolojisi geçmişin daha dindar olduğu önyargısından hareket etmişti. Halbuki yeni sosyal araştırmalar gösteriyor ki Avrupa'nın geçmişi bugünden daha dindar değildi. Birçok Ortaçağ dinler tarihçisinin yazdıkları da bunu destekliyor. Bugün Avrupa'da din hakkında yaygın soru; "*Niçin artık insanlar inanmıyor?*" sorusu değil, "*neden insanlar bunca modernleşmeye ve sekülerleşmeye rağmen inanmakta ısrar ediyorlar ve fakat kiliseye katılımda isteksiz görünüyorlar?*" Yani mesele özellikle Fransız jakoben aydınlanmacıların dediği ve bilimsel kanıt diye dayattığı biçimde değil, onların tüm modern beklentilerinin aksine bir seyir takib etmiştir.

1960'lı yıllarda Sekülerizm ideolojisinin en ateşli savunucularından birisi "Peter Berger" idi. O bile bugün bu ideolojinin çöktüğünü ifade ve itiraf etmektedir. Şöyle diyor Berger: "*Modern sekülerizm insanların ferdî eylemlerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir. Maddi-manevî mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta*

en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana 'ilerleme efsanesi'nin o büyük ideallerinin –tabii bilimlerin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıkların veya devrimci hareketlerinin başarısının– sunabileceği hiçbir şey yoktur. Aydınlanma sekülerizmi bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kâbiliyeti, insanların gözünde yeni bir güvenirlik kazanmıştır.."[8]

Ancak Berger'in buna rağmen dini okuma biçimi büyük ölçüde Weberyen bir bakışın izlerini taşımakta, dinin kendisinden çok, sosyal-manevî fonksiyonuna gönderme yapmaktadır. Eğer gerçekten dini böyle algılıyorsa, Weberyen bir kavramsallaştırma içinde dini, adeta bir "teselli" olgusuna indirgiyor. Dinin sosyo-psikolojik yönüne gönderme yapma hemen tüm sosyal bilimcilerin yer yer başvurduğu bir yöntemdir. Gerçi bu yöntem sosyal bilimler açısından normal karşılanabilecek bir şeydir. Berger tüm kuşatıcılık iddialarına rağmen modernleşme ideolojisinin insanların pek çok ihtiyacına ve sıkıntısına cevap veremediğinden hareket etmiş ve bu boşluğun din tarafından doldurulduğunu müşahede etmiştir. Dine inanma noktasında Berger herhangi bir iç kıpırdanmaya sahip midir bilemem. Ama onun itirafları, sekülerist çevrenin merkezinden ve ilk elden geldiği için önemlidir. Hemen ifade edelim ki, dinin sosyal ya da psikolojik fonksiyonu, etkisi ya da tezahürü onun yalnızca bir yönünü ifade etmekte, dini bütünüyle ihata etmemektedir. Dini, bütün bütün sosyal tezahürlerine indirgersek, ne onun vahyî temelini, ne de derin manevî ve uhrevî vechesini anlayabiliriz. Hele insanın kulluğuna ilişkin yeryüzünde varoluşsal nedenini ve insan-âlem-Allah arasındaki kozmik ilişkiyi hiç kavrayamayız. Bu tür konular kelamî, felsefî ve tasavvufî yönleriyle elbette sosyal bilimin ilgi ve ihata alanına girmemektedir. Berger'in yaklaşımı bir yönden

---

8 Bkz.: Köse Ali, a.g.e., s. 77.

Weberci, diğer yandan da Aydınlanmacı geleneğin huyunu taşısa da ondan derin kelamî tartışmalara girmesini de bekleyemeyiz. Tabii, dinin mahiyetine ve bireysel sosyal tezahürüne ilişkin sosyal analizler genelde dinin derunî yönüyle ilgilenmezler. Bu yüzden, vardıkları sonuçlar da genelde onu herhangi bir sosyal olguya indirgerler. Berger de aynı ipin üzerinde gezinmiştir. Açık olarak dini modernite karşısı yeni sosyal hareketler gibi "***tepkisel***" bir çerçeveye oturtmuştur.

Sekülerizm giderek modernite olgusuyla özdeşleştirilerek ele alındı. Modernleşme bir taraftan insanlara somut yararlar ve imkânlar sağlarken diğer taraftan hem kurumsal düzlemde hem de psikolojik anlamda sıkıntı ve hoşnutsuzluklara yol açtn Ekonomik ve politik yapılardaki değişim, sosyal hayattaki değişimlerle birleşince, toplum bilinci aşındı. Yeni düzensiz şehirleşmelerin getirdiği tortular, bireyleri kendi kültürel kimliklerine ve sosyo-psişik evrenlerine yabancılaştırdı. İşte bu yüzden diyor Berger, moderniteye karşı tepkisel hareketler hep var olmuştur. Sekülerite de bir modernite olgusu olduğuna göre tepkisel hareketler ona karşı da direndiler. Üçüncü dünyada yükselen dinî hareketlerin temelinde de bu vardır demeye getiriyor.[9]

Oysaki, üçüncü dünyada da, Avrupa ve Batı dünyasında da dinî hareketler tarih boyunca kâh yerinde sayarak, kâh yükselerek hep vardı ve eski-yeni, antik-modern tüm sosyal hayatla içiçeydi. Ama gerek aydınlanmacılar ve gerekse sekülerist ideoloji bağımlıları bunu hiçbir zaman göremedi ya da görmek istemediler. Sekülerleşme ideolojisine o denli bağlıydılar ki, dinî hareketlerin varlığına karşı âdeta at gözlüğü takmışlardı. Onlar yalnızca ileriye ve ilerleme ideolojisine bakıyorlardı. Toplumu ve sosyal değişimi bu gözlükle okuyorlardı. İşte Berger'in çabası ve itirafı birinci elden bir itiraf olduğu için önemlidir. Yoksa

---

9 Bkz.: a.g.e., s. 79.

"***inanma***" olgusuna hâlâ dışarıdan bakmaktadır ve dini anlamadan çok, sosyal realiteler açısından yorumlamaya dönüktür. Tıpkı Weber'in ve meslektaşlarının yaptığı gibi.

Modernitenin, hayatın bütün vechelerini sekülerleştireceği şeklinde algılanması, geçmiş yüzyılda insanlığa pahalıya mal oldu. Bunun tesirleri henüz geçmiş değil. Evet, pek çok yerde dine yöneliş, modernitenin bu aşındırıcı ve yabancılaştırıcı yönüne karşı bir tepki olarak tezahür etti. Dinî gelişmeler, bu yabancılaşma ve dünyevîleşme karşısında toplumlara bir karşı- kültür de vâdetti. Hatta bazı sosyologların, modernite karşıtı hareketlerin hemen hepsinin özünde bir dinîlik olduğu şeklindeki iddialarının nedeni budur. Bu görüş fazlaca abartılmış görülmekle beraber dinin, hem toplumsal ve kitlesel hem de kültürel bir taban edindiği bir gerçektir. Dinî kültürü, bir hurafe ve modern öncesi geri toplumların bir sosyal formu olarak değerlendiren ateist sosyologlar bile, yeni hareketlerdeki dinî saikleri inkâr etmiyorlar. Sekülerizmin açıkça din karşıtı bir sosyal ve politik yapı içinde dayatıldığı Rusya'da bile geçersiz olduğunu ifade etmekten kaçınmıyorlar. Eğer Sekülerizm teorisi, dinî yaşamın aktif olarak engellendiği bir yerde geçersiz olmuşsa, sosyal ve politik ortamın dinin lehinde olduğu yerlerde hiçbir hükmü olmaması gerekir, diyorlar.

Birçok toplumda bazı dinî kurumlar güçlerini ve etkilerini kaybetmişlerdir şüphesiz. Ama hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı dinî ifadelere dökülerek toplumsal ve politik zeminde, az ve sınırlı da olsa etkili olmuşlardır. Onların moderniteye ve sekülerleşmeye tepkileri, sekülerizmin modern toplumda dinin yeri olmadığını iddia etmesindendir. Zira sekülerleşme ideolojisi her yerde esaslı bir şekilde dine karşı çıkıyordu. O yalnızca dinin modern toplumda tasfiye edileceğini söylemiyor, aynı zamanda

bunun iyi olacağını da savunuyordu. Sekülerizm, aydınlanmanın pozitivist değerleriyle de birleşerek büyük bir kuşatıcılık iddiasına büründü. Yalnızca kültürün değil, dinin de yerini aldığını ve alacağını düşünüyordu. Fakat bu rüya uzun sürmedi. Modernite ona gerekli kuşatıcılık araçları ve imkânları sunmada yetersiz kaldı. Ayrıca pek çok dindar, sekülerizmin ve modernleşme ideolojisinin bu kuşatıcılık iddiasından ürkmüştü. Kapsamlı bir modernleşmenin her alanda sekülerleşmeye neden olacağı ve dolayısıyla da bunun dinî duygularda da aşınmaya yol açacağından endişe duymuştu. Bu yüzden de bazı dinî hareketlerde, modernleşme karşıtı tepkisel bir tavır gelişmiştir. Ancak bu olgu, tüm dinî hareketler için geçerli bir olgu değildir. Pek çoğu böyle düşünmemekte, aksine onlar bu süreçlerin (modernleşme-sekülerleşme) dinin ortadan kalkmasına değil, fertlerin dinî duygularını daha çok tahrik ettiğini düşünmekteler. Dolayısıyla modernite ile herhangi bir biçimde mücadele etmeyi lüzumlu görmüyorlar.

Bunun yanında bazı Müslüman devletler, sekülerleşmiş bir din modeli de ürettiler. Resmî eğitim kurumları vasıtasıyla kendilerince problemsiz bir dinî telakki geliştirdiler. Ama hiçbir yerde insanlar, böyle yukarıdan sekülerleştirilmiş bir dinî telakkiye iltifat etmediler. Birçok yerde de bu jakoben ve mühendislik projenin aksine halk, daha koyu ve daha popüler, mehdîci, kurtarıcı, tabiat üstü ritüellere ve dinî telakkilere yöneldiler.

Konunun uzadığının ve biraz da sıkıcı olduğunun farkındayım. Ne var ki böyle bir başlığı ehemmiyeti haiz bulmam, bir yandan dinî yükseliş biçimlerinin yalnızca İslam dünyasına has bir olgu ve keyfiyet olmadığına, diğer taraftan da dinî tepkiselliğin doğrudan modernizme değil, onun dayattığı sekülerist ideolojiye yöneldiğine vurgu yapmaktı. Evet tüm dünyada modernleşme ile birlikte dinlerde ve dini yaşama biçimlerinde bir yükselme gerçekleşti. Sekülerizm, dini tüm bireysel

ve toplumsal hayattan tasfiye edeceğini pozitivist ve aydınlanmacı düşünürlerin ağzından açıkça ifade edip dayattıkça, gerek bireysel ve gerekse popüler düzeyde sekülerizme karşı tepkisel dinî biçimler arttı. Dine doğrudan karşı söylem geliştiren düşünce ve akımlar her yerde, aydınlanmacı tortularla hareket ettiler. Onlar din ile modernizm arasında kıyasıya bir çatışma olacağını umuyorlardı. Bu onların sekülerist dayatmalarına da uygun düşüyordu. Ama hakikat böyle olmadı. Din her yerde mutlaka modernizmle çatışma içinde varolmadığını ortaya koydu. Öyleyse yükselen dinî bilinci, cemaatleşmeleri ve farklı dini yaşama biçimlerini analiz ederken tümünü ve hatta dinin kendisini modern yaşamı tehdit eden bir olgu olarak ele alamayız. Dinin artık bunca maceradan sonra gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayatımızın ayrılmaz bir parçası ve gereği olduğu hakikati hiçbir şekilde yadsınmamalı. Bununla aslında, dinî bilincin ve yaşama biçimlerinin yükselmesinin mutlaka fundemantalizm ve dinî köktenciliğin bir yansıması olduğu şeklindeki iddiaların gerçekle bağdaşmadığını vurgulamaya çalıştık. Sosyal analizler de bunu göstermektedir. Yine iyi anlaşılmaktadır ki, dinin kendisinin ne bireysel ve toplumsal, ne de siyasal ve medenî yaşamamızla doğrudan ya da dolaylı herhangi bir sorunu yoktur. Dinî anlamda bir sorun görünüyorsa –ki güya dinî şiddet ve terör bunu gösteriyor– bunun ***siyasî***, ***ideolojik*** ve ***köktenci*** ideallerden kaynaklandığı bir gerçektir. Dinî nassları referans göstererek baş kaldırmış terörist gruplarla mücadele ederken bu gerçeği göz ardı etmeyelim. Ama dine karşı olan genel tutumlara baktığımızda, bunların 18. ve 19. yüzyıl aydınlanmacı ve jakobenizmin tortularından beslendiğini görmekteyiz. Oysa onların sorunu yalnızca dinî nassları refere eden terörist gruplarla değil, bizzat dinin kendisiyledir. Bu ise hâlâ hesabı ve defteri kapanmamış birtakım hırsları ve hınçları işaretlemektedir.

4- MODERN PARADİGMALARIN OLUŞUMU

a- Yapısal Kriz Teorisine Doğru

Genel olarak yaşanan sosyal ve ekonomik krizlerin, köktenci ve radikal hareketlerin doğuşunda önemli bir katalizatör fonksiyonu gördüğü sosyal bilimciler tarafından dile getirilir. Bu nedenle her sosyal hareket, mevcut yapısal krize bir tepki olarak değerlendirilir. Nedir bu yapısal kriz? Çok genel olarak; sosyal adalet mekanizmasını dumûra uğratan her şey. Toplumsal kimliğin zayıf düştüğü, yerli ya da yabancı etnik gruplar tarafından törpülendiği, ekonomik krizin yol açtığı zengin ve fakir sınıflar arasındaki uçurum, demografik yapının sürekli ve düzensiz göçler ile yol açtığı düzensiz kentleşme, kırsal değerler ile kentli ve liberal değerlerin yüzleştiği şehir ortamları gibi gelişme unsurları yapısal krizin temelini teşkil etmektedir.

Gelir dağılımındaki eşitsizlik giderek zenginliği artan bir elit ve imtiyazlı sınıf üretirken, durumu giderek kötüleşen ve ekonomik statülerini tedricen kaybeden alt-orta sınıflar da potansiyel olarak ideolojik ve köktenci hareketler için uygun istihdam alanı oluşturmaktadırlar. Çünkü bunların mahrumiyet hisleri ve genelden kopmuş sosyal kimlikleri onları bu nevi örgütlerin hareket alanı haline getirmektedir. Artan fakir nüfus da demografik olarak bu tür örgütlere yeterli insan kaynağı sağlar. Tüm bu sorunlar, siyasal istikrarı da bozacağı ve bozduğu için, siyasi rejim ciddi bir meşruiyet krizi ile karşı karşıya kalır. Artan ekonomik kriz ve siyasal meşruiyet sorunu, bu tür örgütlerin potansiyel olarak tabanlarını genişletmelerinin en aklî, mantıkî, hissî ve rasyonel temeli olmaktadır. Bu tabansal ve kitlesel yayılma, yalnızca mağdur ve derin mahrumiyet hisleri taşıyan bu köksüz kesim arasında yayılmaz. Yayılma öyle süratli olur ki, çok defa toplumda yerleşik meslekî grupları da içine alır. Bu yatay

genişleme giderek siyasal bir muhalefet biçimine ve devletin otoritesine karşı dirençli bir meydan okuyuşuna dönüşebilmektedir. Önceleri yalnızca çeşitli mahrumiyet ve dışlanmışlık biçimlerinde tezahür eden katılım, giderek ***merkezî bir ideoloji*** ve ***yaşama biçimi*** halini alır. Sosyal bilimin, yapısal krize dayandırdığı bu yorumu, bazı hareketler için temelde doğru olmakla beraber aşırı bir "***genelleme***" ve "***indirgeme***" arasında gidip-geldiği için pek çok açıdan eleştiriye de açıktır. Eleştiri noktaları üzerinde biraz ileride duracağız. Ancak, önce yapısal kriz teorisinin önemli dayanaklarından birisi olan "***şehirleşme ve kentleşme***" olgusu üzerinde kısaca durmakta fayda var.

b- Şehirleşme/Kentleşme Olgusu ve Kimlik Krizi

Değişik sosyo-kültürel ve ekonomik zaruretler kırsal alanlardaki nüfus potansiyelini büyük şehirlere, iş imkânlarının ve fabrika sistemlerinin kurulduğu kentlere yönelterek, şehirlerin demografik yapılarını değişime zorlar. Göç genellikle dirençsiz ve sürekli olur. Bu yeni göçmen kitle, hem sosyo-külrürel açıdan, hem de sosyo-ekonomik açıdan şehrin sahip olduğu sosyo-kültürel hayata katılmada kimlik krizlerine yol açar. Kendilerini her yönden kuşatılmış ve dışlanmış hissederler. Bu süreç, psiko-sosyal ve kırsal kimliklerinin aşınması ile neticelenir. Bazıları kentin sosyo-kültürel kimliğine katılmada başarılı olur. Hem ekonomik yapıda, hem de kültürel alanda kendilerine yer açar. Ama büyük çoğunluk tüm dünyada ve tüm göçmen tarihinde genelde başarısız olur ve farklı psiko-sosyal ve ekonomik krizlere yol açarlar.

Küçük kasaba ve köylerdeki geleneksel orta ve alt-orta sınıf aileler, sahip oldukları istikrardan ayrılmalarının sonucunda bir "***kültür krizi***" yaşıyorlar. Bu nedenle, şehrin "***kitle toplumunda***", psiko-sosyal açıdan yollarını kaybetmenin eşiğinde kalırlar.

Zira yabancı bir ortamın değerler yağmuruna tutulmuşlardır. Şehrin yalnızlığı ve parçalanmışlığı içinde, bu yeni şehirliler, kendilerine "***sosyal-manevî***" bir sığınak ve kurtuluş yolu –değişik sivil, siyasî ve kültürel gruplara üyelik ve aidiyet– arayışına girebilirler. Bu grublar kelimenin tam anlamıyla psiko-sosyal ve ekonomik olarak "***mustaz'af***" kitleyi oluştururlar, "ezilmişler kitlesi"ni... Bu ezilmişlik psikolojisi bu kitleyi (sınıfları) bir tür radikal ve köktenci hareketler için bir insan kaynağı haline getirir. Önceleri toplumun en geleneksel kesimlerini oluşturan bu insanlar, şehrin kültürel kuşatılmışlığı ve istilâsı karşısında, herhangi bir davaya ve ideolojiye derin ve itaatkâr bir bağlılık duyar hale gelirler. Bu faktör, düşük sosyo-ekonomik konumlarıyla da birleşince onları, radikal mesajları rahatlıkla kabullenir duruma yükseltir. Radikal söylem bu ortamda, onların ferdî ve sosyal kimliklerinin bir ifadesi olur. Hatta radikalizm çok defa bu yeni kitleleri mevcut sosyal yapıdan daha derin ve köklü kopuşlara sürükleyebilir. Mevcut sosyal yapı günahkârdır onların nazarında. Ve dolayısıyla kurtuluş için bu günahkâr yapıdan sosyal ve manevî bir bilinçli kopuş zarûrîdir.

İşte yapısal kriz teorilerinin dayandığı şehirleşmenin getirdiği kimlik krizlerinin yorumu kısaca böyle. Demek ki yapısal kriz deyince kısaca anlaşılan; sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişim ve dönüşümlerin toplumda yol açtığı kimlik krizleri ve sorunlarıdır.

c- İnce ve Kısa Bir Eleştiri

Yapısal krizlere dayandırılarak yapılan toplumsal yorumlar bugün öylesine yaygın bir usûl haline gelmiştir ki, dünyanın hemen her yerinde siyasal iktidar sahipleri, meşruiyetlerini tehdit eden ya da tehlikeye sokan sosyal hareketleri anlama ve analiz etmede bu usûle müracaat ederek, komisyon

ve kurultay oluşturmaktadırlar. Ancak bu usûl böylesine hüsn-ü kabul gören bir mevkiye yükselmesine rağmen, yeni sosyal ve radikal hareketlerin ardı arkası da bir türlü kesilememiştir. Çünkü yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu sistem, aşırı bir biçimde "***genellemelere ve indirgemelere***" müsait bir imkân sunmaktadır. At gözlüğü takar gibi tüm hareketleri aynı çizgide, ve aynı idealler temelinde yükselmiş görmektedir. En temel yanlışı da buradadır; her sosyal hareketin mevcut yapısal krize bir tepki olarak ortaya çıktığını varsaymak yanlıştır. Dolayısıyla yapısal krizlerin bir yan unsuru olarak ortaya çıkmayan, doğrudan kimlik inşası ve sosyal bir şemsiye oluşturma ya da yeni sosyal amaçlar doğrultusunda ortaya çıkan hareketleri de aynı kazanda eritmeye kalkmak, mevcut toplumsal yapıda yeni ve sun'î sorunların ortaya çıkmasından başka bir şeye hizmet etmez. Bu yanlış ve toptan bakıştır ki, özellikle İslam dünyasındaki yeni dinî hareketlere ve sosyal cemaatleşmelere yaklaşımdaki yanlışın en temel dayanağını oluşturmaktadır. Bu yanlış yaklaşımlar ve dayanaklarının eksiklikleri üzerinde yer yer duracak olmakla beraber şunu ifade edelim ki, yapısal kriz teorileri, Batılı toplumsal sorunlar üzerine üretilen konjonktürel teorilerdir. Batılı bakış açılarını ve karşılaştıkları sorunların temel karakterini doğrudan yansıtmaktadır. Bu yüzden farklı sosyal temelleri ve sosyolojik gelişmeleri içeren İslam dünyasındaki dinî, siyasî ya da sosyo-kültürel hareketleri analiz etmede bize fazla yardımcı olmayacağını bilmek durumundayız. Aksi halde ne alınan tedbirler ve kararlar, ne de toplumsal kimliğimizin tanımlanması ve genişletilmesi hususlarında yanlışa düşmekten kurtulamayız. Bununla beraber kriz teorilerinin, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel meseleleri ve krizleri, yeni gelişmeler ve değişimler karşısında izah etmede bize belli kolaylıklar sağladığı da gözden kaçmamalıdır. Ne var ki gelişmelerdeki, insanî olanla, bölgesel ve küresel olan

unsurları ve yönleri birbirinden iyi tefrik etmek zorunludur. Buna yer yer yeniden döneceğiz...

5- KİMLİK KRİZİ KAVRAMI

Modernleşme bireyselliği getirdi. Bireysellik de, evrensel, ulusal ve üniter kimlikleri aşındırdı. Burada kimlik üzerine yazılan-çizilen yeni yorum ve mülahazaları ele alacak değiliz. Bizi ilgilendiren ve konumuzla doğrudan alakalı olan, cemaatleşme olgusunun ve yeni sosyal hareketlerin sürekli kimlik krizi bağlamında değerlendirilmesine genel bir bakıştır. Kimlik ve farklılık, öteki ve beriki, ulusal kimlik, kırsal ya da kent kimliği, dinî, siyasî veya etnik kimlik, sosyo-kültürel ya da sosyo-ekonomik kimlik vb. çağdaş yaklaşımlar tarafından irdelenen kimlik biçimleri, bize yeni açılımlar getirdiği gibi, yeni sorunlara da işaret etmektedir. Yeni kimlik tanımlamalarıyla çağdaş demokrasilerin başı epey derde gireceğe benziyor. Tüm bunlar çoğulculuğun farklı bileşenleri olarak çağdaş siyasî düşüncede yerini alacaktır.

Şurası bir gerçektir ki modernleşme, kişisel, sosyal ve siyasî kimliğimize ve benliğimize yönelik yeni tehdit alanları oluşturdu. Koşar adım küreselleşen dünya, yerleşik mahalli kimlikler ve kültürler üzerinde çatlaklar oluşturmaya devam ediyor. Yerel ve ulusal değerleri global kriterler doğrultusunda sorgulamaya tâbi tutuyor. Bundan mutlaka Huntington'un medeniyetler çatışması şeklinde örgütlediği ve uluslararası yeni sömürge ve güç denemelerine meşruiyet zemini hazrlayan ideolojik yorumuna herhangi bir gönderme yapıyor değilim. Onun yorumu, 11 Eylül terörünün küresel ölçekte nasıl seyir takib edeceğine ilişkin önceden yapılan bir kehanet (!) gibiydi. Yeni dünya düzenine ve yeni uluslararası politik kimlik belirlemelerine sosyo-kültürel ve siyasî ideolojik bir katkıydı. Uluslararası ilişkilere ve

siyasete yönelik zahirde masum ve akademik bir tartışma gibi görünmeye çalıştı. Ama kısa zamanda yarattığı entelektüel tartışma ortamı, zihin jimnastiği çerçevesini çoktan aştı.

Yeni sosyal paradigmalar kimlik kavramını daima çatışma ve siyasî-sosyal krizle bağlantılı olarak ele almaktadır. Sanki her kriz, mutlaka toplumsal kimlik üzerinde tartışmalara ve yeni yol arayışlarına sebep oluyormuş gibi kimlik ile kriz ortamları arasında böyle nedensel ve determinist bir ilişki kurulur. Bir dereceye kadar sosyal kriz ortamlarının kimliklerin oluşumunda yan etkisi olduğu sosyolojik olarak doğrulanabilir. Zira siyasî, sosyal ve ekonomik krizlerin uzun sürmesi toplumsal bütünü ve bilinci zayıflatır. Bireylerde mevcut bütüne karşı olan güveni ve bağlılık duygusunu da aşındırabilir. Kriz ortamları toplumda normsuzluğun, güçsüzlüğün ve güvensizliğin yolunu açarak toplumu kısmen kendi değerlerine karşı yabancılaştırır. Durkeim'in "***kuralsızlık***" dediği kırılgan bir sosyal yapı ortaya çıkar. Kuralsızlık, her türlü değer aşınımını getirebilir. Eğer bu ortam tüm toplumsal ve kültürel alanları etkileyecek kadar genişlerse o zaman kimlik ve şahsiyet krizi dediğimiz olay gerçekleşir. Evet kimlik krizi bir ruh ve şahsiyet krizidir. Topluma ve kendine yabancılaşma sürecidir. Kimlik krizleri ve yabancılaşmanın getirdiği en yakın sonuç ise, yönetici elitlerin ve kurumlarının meşruiyetlerindeki hızlı düşüştür. Bu meşruiyet krizi mevcut liderlerin siyasî, ekonomik ve sosyal alanlardaki başarısızlıklarıyla güçlenir.

İşte kimlik krizlerinin, sosyal krizlerle irtibatlandırılmasının sosyolojik temeli budur. Bu temeli cemaatleşme ve sosyal hareketlere uyarladığımızda düz bir mantıkla şöyle bir sonuç çıkmaktadır; *Bu nevi kümelenmeler ekonomik, siyasî ve sosyo-kültürel darboğazlarda ortaya çıkarak, mevcut toplumsal ve siyasî kimliğe alternatif bir kimlik oluştururlar. Bireylerini ve müntesiplerini toplumsal bütünden tecrid ederek onlara bir karşı ideoloji yükler. Bu karşı ideoloji*

giderek kitlesel tabanda hızla yayılarak, neticede siyasal bir muhalefet biçimine dönüşür ya da mevcut marjinal siyasal örgütler tarafından manipüle edilir. İşte bu olgu, resmî devlet söylemine ve ideolojisine olan toplumsal güveni sarsarak bireyleri marjinal ve radikal arayışlara iter ve onları rejim karşıtı bir tehdit haline dönüştürür.

Kısaca kimlik krizi analizlerinin ideolojik yorumu böyle. Baskıcı ve anti demokratik siyasî düzenlerin ve devletlerin cemaatleşmeyi ve her nevi sosyal-sivil hareketi kendine yönelmiş bir tehdit olarak algılamalarının sebebi de budur. Gerçi hemen her radikal, marjinal ve köktenci hareketin böyle bir alternatif kimlik ve ideoloji oluşturma gayreti vardır. Bu hareketler derin psikolojik ıstırab hislerine, yüksek beklentilere ve kitlesel çekim gücüne sahiptir. Bunlar, böylesi hareketlerin karizmatik kişilerin önderliğinde her türlü terörün ve şiddetin elverişli şartlarını hazırlayabilirler. Bu yüzden şiddetin siyasal ve toplumsal temellerinin genişlemesine karşı her zaman hazırlıklı ve donanımlı olmamız gerekir. Ancak bu tedbirler ve şiddet fobisi hiçbir zaman siyasal ve militer bir paranoyaya da dönüşmemelidir. Paranoyak yaklaşımlar, toplumun bütün yaratıcılığını çürütür. Bunu göz ardı etmemeliyiz.

Cemaatleşmenin ve yeni sivil-sosyal hareketliliğin dayandığı temeller ise, köktenci ve marjinal hareketlerin sosyolojik temelinden bütünüyle farklıdır. Bir kere bunların ürettiği kimlik, toplumsal bütüne alternatif bir kimlik değildir. Tam aksine o bütüne yeni açılımlar ve genişleme imkânı bahşeden yaratıcı değerler aşılar. Ondan herhangi bir biçimde sosyal-manevî bir kopuşu asla talep etmez. Üretici sivil potansiyelleriyle ona yeni katkılarda bulunmak ister. Bu sivil inisiyatifler aslında köktenci ve radikal hareketliliğe karşı sosyal bir şemsiye de sayılırlar. Bu bakımdan toplumun tüm sivil inisiyatifleri yok edilecek ya da yasaklanacak olursa, bu, yeraltı faaliyetlerini hızlandırmaktan öteye bir işe yaramayacaktır.

Burada Türkiye de kısmen dahil, Ortadoğu İslam dünyası ve üçüncü dünya ülkelerinde marjinal hareketliliğe yol açan temel saiklerinden birisi üzerinde kısaca duralım: Genelde bu tür ülkelerde siyasal sistemler, başlangıcından bu yana elit kesimler tarafından temsil ve tesis edildi. Siyasî sistemlerin ve elit sınıfların meşruiyetleri ise daima liderlerin performansına bağlı olarak güçlenmiş ya da zayıflamıştır. Zayıf bir meşruiyet temelinden işe başlayan çağdaş İslam ülkeleri ulus devletleri ve liderleri, sağlam bir kamu düzeninin temel taşlarını oluşturacak etkin siyasetler üretmek için gerekli temel siyasî ve demokratik sermayeden daima yoksun olmuşlardır. Şartların uygun olduğu Türkiye gibi yerlerde bile siyasal mekanizma sunî, süreksiz ve kırılgan bir demokratik süreç takip etti. Bu da geniş çaplı bir siyasal yozlaşmayı ve krizleri doğurdu. Elit sınıfların gelişmede ve toplumsal icraattaki başarısızlıkları, zaten zayıf olan meşruiyetlerinin sarsılmasına ve sonuçta kontrolü ve siyasal mekanizmayı sürdürmek için güç kullanımlarının artmasına yol açtı. Hatta bazen bu güç ve baskı araçlarının kullanımı, halkın günlük yaşamını dahi doğrudan ve derinden etkiler oldu. İslam ülkelerinde güç ve baskı araçlarına sık sık müracaat edilmesi, kitleler üzerinde sosyo-psişik bilincin yaralanmasına ve bu da giderek siyasal meşruiyet tartışmalarına zemin hazırladı. Kimlik krizi ile ilgili tartşmalara biraz da bu vecheden bakmakta yarar var.

İslam dünyası siyasî elitleri, yönetim biçimlerindeki sosyoekonomik başarısızlıklarını, aşırı siyasî ve güç tedbirleriyle örtmeyi itiyad edinmişlerdir. Ortadoğudaki monarşik yapıların dinî ya da çağdaş demokratik herhangi bir temeli bulunabilir mi? Türkiye bu açılardan bölgede istikrar ve gelecek vadeden tek ülke gibi duruyor. Özellikle son birkaç yıldır katedilen mesafe bu alanda ümit verici bir geleceğe de işaret ediyor. Ama sivil inisiyatif geliştirme açısından yakın tarihimizin demokratik tecrübeleri

oldukça kırılgan bir resim ortaya koydu. Neredeyse İslamî her gelişme, yersiz ideolojik kaygılarla, rejimin meşruiyetine yönelmiş bir kimlik yapılanması şeklinde algılandı. Ve kimlik krizi tartışmaları, istenmese de zaman zaman sıkı baskı ve güç tedbirlerini gündeme getirdi. Türkiye, dinî temelleri referans alan radikal ve marjinal İslamcı gruplara tanık olmadı değil. Siyasî ve toplumsal ahlâkın çökmesi ve yozlaşması her yerde olduğu gibi burada da bu tür hareketlerin ana katalizatörü oldu. Ama bu tür temayüller hiçbir zaman siyasal bir varlık ve geniş kitlesel bir taban kazanamadı. Tutumları İslamî tepkisel karakterde tezahür etti belki. Ancak müntesipleri ve militanlarına süreklilik arz edecek bir kimlik de aşılayamadılar. Bu nevi hareketler dirilişçi ve mehdici köklere sahip. Militanları sosyal bir kimlikten ziyade, karizmaya körü körüne bağlılık gösteren bir dalga hareketine sahiptirler. Ülkenin çürümeye yüz tutmuş siyasî ve toplumsal ahlâkının yanında, Avrupa emperyalizmine yönelik de tepki gösterdikleri unutulmamalıdır. Bu açıdan İslamî tepkisel kimliklerini dahilden çok, dış emperyal yapıya çevirdikleri söylenebilir.

Kriz durumlarına tepkili olarak gelişen hareketler genellikle dirilişçi ve mesihiyan bir karakter taşırlar. Bu tür hareketlerin özelliği tekerrür edici oluşlarıdır. Farklı zamanlarda farklı kriz ortamlarında aynı köktenci ve kurtarıcı ideallere bağlı benzer hareketler ortaya çıkar. Her tepkinin karakteri, kendi özel krizi çevresinin zorunlukları ve dirilişçi liderin şahsiyeti tarafından belirlenmekle birlikte, hemen hepsinin "***kimlik krizi***" bağlamında ve ortak paydasında yapılandığı görülmektedir. İslamî köklere yapılan radikal çağrılarda da bu görülür. Ortadoğuda Batılı emperyalizmin sürdüğü savaş yıllarında ortaya çıkan hareketlere baktığımızda halkçı ve devrimci tarzda yapılanan hareketlerde bile İslamî köklere vurgular olduğunu görüyoruz. Buradaki vurgular devrimci eğilimler sergileyen etkili bir sosyo-manevî kimlik

vermekteydi. İslamcı olarak ortaya çıkan hareketler de aynı kaygıları taşımalarının yanında, dar ve radikal bir yorumu, İslamî uyanış ve diriliş hareketinin temelleri olarak algılıyorlardı. Ama hepsindeki ortak doku, dönemin siyasî ve sosyo-kültürel kriz ortamından beslenmesi idi. Dahilde toplumsal ahlâkn çöküşü ve hariçteki emperyalist baskı ve kuşatmayı, kültürel benlikleri ve kimliklerine yönelik parçalayıcı bir etken olarak okuyorlardı.

Evet, kriz ortamlarının, kimlik krizi algılamalarına dönüşmesinin beşerî ve toplumsal kökenleri ve saiklerinin bunlar olduğu söylenebilir. Ama yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu kimlik krizleri ağırlıklı olarak harice, yani uluslararası bütüne karşı geliştirilmiş tepkisel bir karaktere sahipti. Dahildeki her oluşumu, aynı kaygılar ve idealler taşıyan unsurlar olarak görmek, doğru değildir. Ayrıca herhangi bir kriz ortamının katalizatör etkisi yapmadan da ortaya çıkan sosyal teşekküller vardır. Sivil inisiyatiflerin çoğu böyle neş'et eder. Varoluşsal kimliklerini, hiçbir kriz ortamına borçlu olmazlar. Bu durumda onları analiz ederken, kriz kimlik teorilerine müracaat edilemez. Yukarıdan ve dışarıdan onları "***tanımlamak***" yerine, bu tür hareketlerin kendilerini nasıl konumlandırdıkları, toplumsal idealleri ve iç dinamikleri ile öncelikle onları "***tanımak***" lazım. Aksi halde yanlışa düşmekten kurtulamayız.

a- İslamcılığın Yükselişi Açısından Kimlik Krizi

Siyasî bir bakış açısıyla bakılınca görünen şu ki, Osmanlı siyasî birliğinin çözülmesinin bir sonucu da –belki en önemli sonucu– Müslümanlar arasında bireysel ve toplumsal kimliğin kriz içine girmesiydi. Osmanlı ve kısmen Fars İslamî imparatorluklarının tedricî çöküşü, etnik-dil kimliklerine dayalı rakip milliyetçi ideolojilerin yükselişine yol açtı. Bu yeni biçimler şüphesiz, tarihsel ve geleneksel İslamî kimlikten ayrılıyordu. İslam, din,

devlet ve şeriattan (hukuk düzeni) oluşan, hayatın tüm alanlarını kapsayıcı bir sistem ortaya çıkarıyordu. Dolayısıyla bu yeni kimliklerin, tüm bu alanları kuşatıcı ve ona denk bir kimlik çatısı kurması imkânsız değilse de, oldukça zordu.

Farklı bileşenleri ile İslamî kimliği oluşturan Osmanlı ve Fars İslâmî imparatorluklarının çekilip gitmesi ile bu bölgede bu bütüncül kimliğe alternatif üç milliyetçilik tipi ortaya çıktı; ***Türk***, ***İran*** ve ***Arap*** milliyetçilikleri. Bu milliyetçilikler yeni kimlik oluşumlarını doğrudan İslamî değerlerden ve tarihsel gelenekten değil, İslam öncesi antik kökenlerden devşirdiler. Türk milliyetçiliği, Ziya Gökalp'ten aldığı ilhamla eski Anadolu Türk uygarlıkları olan Sümer, Hitit.. gibi antik uygarlıkları da içine alan bir pan-Türkizm'e ulaştı. İran'da daha geç olarak Şah Rıza döneminde yoğunlaşılan kimlik, İslam öncesi Âri-Pers unsurlara açık vurgu yapan bir pan-İranizm ortaya çıkardı. Arap tecrübesi ise mesela Mısır gibi yerlerde kadîm Firavun milliyetçiliğine kadar ulaştı. 1980'lere kadar tüm bu bölgelerdeki milliyetçi proje, bu antik kökler ile İslamî değerler arasında bir sentez arayışlarına dönüştü.

Bundan başka İslamî kimlik Arap dünyasında daha farklı tecrübelere de tanık oldu. I. Dünya savaşı öncesi ve sonrasında Arap milliyetçiği, İslamî, sosyalist, monarşik ve Batılı tesirler gösterdi. Suriye'de laik ve sosyalist Arap milliyetçiliği, Irak ve Ürdün'de monarşik biçim ve Suud'ta radikal Vahhabî ve Selefî kökenli kimlik öne çıktı. Bireysel ve toplumsal İslamî kimliğin böylesi bir kriz içine girmesi yer yer ***siyasal İslam*** ya da ***İslamcılık*** diye nitelenen ve daha ziyade eski İslamî global kimliğe vurgu yapan siyasî ve tepkisel hareketliliğe yol açtı. Buna İslam toplumlarının içinde bulunduğu sosyal karmaşa ve siyasal istikrarsızlık da eklenince hareketler, Batılı kriz teorileriyle kolayca analiz edilebilen siyasî ve İslamî niteliğe dönüştüler.

Her İslamî tepkinin karakteri, kendi kriz çevresinin zorunlulukları ve liderlerin şahsiyeti tarafından belirlenmekle beraber, genel bir ***siyasal İslam kimliği*** üretilmiştir. Ancak bu kimlik toplumsal açıdan sürekli muğlak bir karakter sergiledi. Batılı analizcilerin büyüttüğü ya da muhayyilelerini ürküttüğü düzeye hiçbir zaman ulaşamadı.

Gerek siyasal İslam ve gerekse tarihsel İslamcılık, kültürel İslam'ı referans alan popülist bir söylem geliştirdi. Birlik-beraberlik içinde bir "***İslam toplumu***" özlemini dile getirdi. Bu toplumsal muğlaklık ve özlem sayesinde farklı toplumsal sınıfları –kırsal ve kentli kitleler, öğrenciler, siyasal elit, farklı burjuvazi sınıfları vs.– birleştireceğini umdu. Büyük ölçüde küçük kent burjuvazisi, zengin orta sınıf ve kırsal alanlar ile kente göçmüş, ama henüz kent kültürüne entegre olamamış kitleler arasında yayılma imkânı buldu. Ancak kısa zamanda ideolojisinin ve toplumsal muğlaklığının ortaya çıkması ve bu farklı bileşenlerin çelişme, çatışma ve ayrışmaya başlamasıyla tekrar başladığı yere döndü.

İslamcılığın toplumsal ve kitlesel tabanını yani dayandığı kitleyi net ve sınıfsal olarak ortaya koymaya imkân yoktur aslında. Konjonktürel olarak yükselişi, onun daimi bir kitleye yaslanmadığını göstermektedir. Uzun vadeli olarak da toplumsal herhangi bir pratiğe eklenememiştir. Oysaki bir ideolojinin çekim gücü, biraz da toplumsal pratiklerle olan entegresiyle ölçülebilir. İslamcılık, Müslüman toplumların merkezî değerleri üzerinde daimî ya da uzun süreli etkiye sahip olamadı. Kamu söylemini denetim altına almada, Müslüman ülkelerin resmî aydını kadar başarılı olamadı hiçbir zaman. Ne kamu söylemi, ne de toplumsal örgütlenmesinde merkezî bir rol oynayamadı.

Diğer taraftan İslam ülkelerindeki muhafazakâr eğilim ile modernistler arasında yıllardır süregelen siyasî-sosyal diyalektiğin

arka planında da bu krizin etkilerini görmek mümkündür. Siyasal İslamî çevrelerin itirazları sürekli, yönetici elitlerin ve kurumlarının İslamî ve toplumsal hassasiyetleri gözetmediği için meşruiyetten yoksunluğu ve otoritelerinin ahlâkî temelleri olmayışı etrafında yoğunlaşmıştır. Gerçekten de İslam ülkeleri neredeyse 1,5 asırdır yönetici elit ile geniş halk kitleleri arasında meşruiyet sorunlarıyla karşı karşıyadır. Yönetici elit daimi bir baskı yönetimi sergilemekte. Laikliğin ve sekülerizmin baskıcı uygulamaları, Batıcı statükoyu devam ettirmek adına hiçbir yeni sosyo-politik değişime ve doktrine imkân ve fırsat tanımamaktadır. Bu yönetim biçimi siyasî elitle, geniş halk kitleleri arasındaki uçurumu sürekli büyüterek, elit tabakalar ile halk arasında kültür ve ideal doku uyuşmazlıklarına neden olmaktadır.

Kimlik krizi durumlarına tepki olarak geliştiği iddia edilen bu nevi İslamcı hareketlerin, tekerrür edici özelliğinin biraz da bu açılardan işlenmesi zaruridir. Aksi halde, İslamî bilincin sürekli radikalizm ürettiği gibi, Batı'da oldukça yaygın olan sakat ve önyargılı bir bakışın esiri oluruz.

b- İslamî Bilincin Yükselmesinin Anlamı ve Siyasal İslam

Bu başlıktan, hemen başlığın iki ucunun birbirini iltizam ettiği anlamı çıkarılmasın. Çünkü bu hususta düşülen en temel hatalardan birisi de budur. Yine bu hata da Batı patentlidir. İslam'ın, Müslüman'ın tüm bireysel ve sosyo-kültürel hayatına yön verme kapasitesine bakarak, her İslamî kıpırdanışı, siyasal bir bilinçle okumaya alışmış Batılı paradigmaların bir üretimidir. Buna göre, her dönemde yükselen İslamî bilinç, İslam dünyasında sosyal hareketlere dönüşerek Müslüman toplumların ruhî, sosyal ve ekonomik cephelerde olduğu kadar, kendini ortaya koyuş biçimi olarak da siyasî bir yükselişini ve canlanışını ifade

etmektedir. Çağdaş dünyada bu, İslamî toplum özelliklerinin yeniden oluşturulması anlamına gelmektedir.

Bir Batılı bakış açısı için bunlar belki normal addedilebilecek yaklaşımlardır. Hele bugün zihinleri, artan ekonomik problemlerle ve güvenlik sorunlarıyla bunalmış, uluslararası sömürgeciliğin daha kapsamlı meşruiyet temellerini oluşturabilmek için bir sürü anti-demokratik ve emperyal girişimlerde bulunmakta olan Batılılar için bu tür değerlendirmeler sıradan ve alışılmış şeylerdir. Ayrıca zaten Batılıların Hıristiyanlık temelleri, herhangi bir dinin bir insanın tüm hayatını bu derece kuşatacak vüs'atte genişlemesini algılayacak bir muhayyile sunmaz onlara. İslam'ın kuşatıcılığı ile Hıristiyanlığı mukayese edersek, Hıristiyanlık bir mü'minin tüm hayatında merkezî bir rol oynamaz. Batılı dinî muhayyile diğer dinlere de böyle yaklaşır. Oysa İslam, Hıristiyanlığın olmadığı ve olamayacağı kadar sıradan bir Müslüman'ın dahi sosyal ve kültürel hayatını etkilemekte, biçimlendirmekte ve ona yön vermektedir. Müslümanlar doğal olarak günde beş defa İslam'ın ruhî, manevî, akîdevî ve kulluk dinamikleriyle hem dem oluyorlar. Bu yönüyle İslam, diğer herhangi bir dinde olmadığı kadar, Müslümanların sosyo-kültürel ve ruhsal dünyalarına müdahil ve aktif bir dinamik sunuyor. Bu aktif dinî ilişkinin, sade bir Batılı tarafından normal algılanması zordur. Yaklaşım sorunu da zaten buradan çıkmaktadır. Haftada bir kez ziyaretle kilise duvarları içine özenle hapsedilmiş bir dinî kimliğin, Müslüman'ın tüm ruhî ve sosyal hayatını biçimlendiren geniş ve aktif dinî kimliğini anlamakta zorlanacağı âşikârdır. Zekat, sadaka, namaz, hac, oruç, adalet, eşitlik, dürüstlük, ahlâkî davranma vb. pek çok dinî dinamik Müslüman bir bireyi zarurî olarak İslamî kimlikle aktif bir ilişkiye sokuyor. Dolayısıyla Batılılar, İslam dininin bu bütüncül dinamiğini anlamadıkça siyasî ve sosyal paradigmaları da hedefinden sapmaya devam edecektir.

Öyle görünüyor ki anlamaya pek yanaşmıyorlar. İslam'ın, Müslümanların tüm bireysel ve sosyo-kültürel hayatlarına yön verme kapasitesini bütün analizlerinde görmezden geliyorlar. Bir alan hariç; O da siyasal İslam paradigmalarında. Siyasal İslam konu olunca, İslam'ın bütün sosyal ve ibadetle ilgili dinamiklerinin aktivitesini teker teker irdeliyorlar. Özellikle İslam'ın, bazı dönemlerde Müslüman toplumlar arasında kısmen siyasal ama temelde sosyal ve kültürel bir aktivite olarak yükselmesi meselesinde. Batılı siyasal muhayyilede bunun anlamı doğrudan siyasal İslam'ın (İslamcılığın) yükselişi olarak tebellür etmektedir. Bu algının iki pratik faydası var onlara; *ilki*, epistemolojik olarak İslam'ın radikalizmi üreten bir din olduğu ve kriz teorileriyle kolayca analiz edilebileceği. *İkincisi* de siyasî ve ideolojik olarak. Yeni siyasal İslam'ın yükselmesi, Müslüman dünyadaki emperyal idealleri açısından bir tehdit oluşturmaktadır. Ama onlar bu tehdidi paranoyak biçimde büyüttüklerinden onu bölgeye yönelik her türlü baskı ve mahrumiyet politikalarına hukukî ve uluslararası bir meşruiyet temeli yapıyorlar. Bazen uluslararası tedbirler, şiddet ve paranoya içeren bir düzeye de çıkmaktadır.

Burada açık olarak tüm İslam dünyasını ve İslam'ın geleceğini kuşatmak isteyen siyasal bir mücadele verilmektedir. Bütün Müslümanları potansiyel bir terörist konumuna düşürecek bir ***algı yanılması*** sözkonusudur.

Bu kitapta değişik vesilelerle arz ettiğimiz gibi İslam dünyasında dinî nassları ve idealleri referans alan şiddet yanlısı oluşumlar vardır. Ama bunlar hiçbir zaman İslam'ın ve Müslümanların genelinin paylaştığı siyasal değerler üretememişlerdir. Bu yüzden kitlesel tabanları her zaman dar ve sınırlı olmuştur.

Ancak İslamî bilincin bireysel ya da sosyal olarak yükselmesi meselesi bu tür oluşumlardan tamamen farklıdır. Bir kere dönemsel olarak İslamî kimliğin ve heyecanın yükselmesi çoğunlukla

herhangi bir toplumsal ve ekonomi-politik kriz ortamıyla paralel ortaya çıkmaz. Gerçek şu ki Müslümanlar, İslam'ın doğuşundan beri aralıksız İslamî heyecanlarını her düzeyde yaşıyor, toplumsal ve kültürel hayatlarını bu hassasiyetle yoğuruyorlar. Bu heyecanın zaman zaman daha yüksek bir toplumsal bilinç göstermesi, İslam'ın onların gündemlerinin birinci maddesi olmaya devam ettiğini gösterir. Yoksa daha önce gündemlerinden düştüğü anlamına gelmez. Sosyolojik olarak İslamî bilinç, bireylere aktif bir dinî kimlik sunmaktadır. Bu aktif kimliğin doğrudan politik ideallere ve teröre gebe bir ideoloji içerdiğini söylemek önyargıdan ve su-i niyetten başka bir şeyle izah edilemez. Tüm bu açılardan bakınca Batılıların hâlâ İslam'ı bir din, bir akîde ve kültür olarak doğru anlamadığını görmekteyiz. Köktenciliğin herhangi bir siyasî ve dinî ideolojiye yaslanma ihtimali neyse, İslamî kültüre ve temellere yaslanabilme ihtimali de o kadardır. *İslam dünyasındaki şiddet hareketlerinin sosyolojik temeli dinî ve İslamî olmaktan çok siyasî, ideolojik ve büyük ölçüde uluslararası emperyal güce karşı bir meydan okuyuş biçiminde tezahür etmektedir.*

Burada sanıyorum bu tür hareketlere ısrarla İslamî asıllara dayalı bir temel bulma gayreti, Arap dünyasında yaygın olan bazı selefî hareketlerin, katı İslamî tutumlarından da kaynaklanmaktadır. Bu tür katı hareketler genellikle kendilerine selef olarak İbn Teymiyye ve İbn Hanbel'i alıyorlar. İmam İbn Hanbel'in İslamî köklere çağrısının pratik temeli, Abbasi toplumundaki siyasal ve toplumsal ahlâkın çöküşüydü. Daha sonra gelen dış tehditlerle yüzleşen bazı kimseler, İbn Hanbel hazretlerinin bu sâde çağrısını daha katı yaklaşımlara dönüştürdü. Abbasilerin Moğollar tarafından yıkılışı ve Hülagu'nun neden olduğu geniş tahripler, ani girişinin ardından gelen kavgalarla birleşerek siyasî bir boşluk ve geniş ruhî krizler doğurdu. Bu çok yönlü kriz, İbn Teymiyye (1269-1328) ve çevresinin desteğinde daha açık ve bir ekol halinde yapılanan tepkiyi ortaya çıkardı.

Bu siyasî ve kültürel ortam, bazı zihinlerde I. Dünya öncesi ve sonrasında İslam dünyasını kuşatan siyasî ve sosyo-kültürel krizle özdeşleştirildi. Diğer taraftan Muhammed b Abdulvehhab önderliğinde katı bedevî anlayış, İslam'ın ilk asırlarına yaptığı sosyo-kültürel çağrı ile İbn Hanbel'in dahilî, İbn Teymiyye'nin de haricî krize tepki olarak ortaya koyduğu tavrı birleştirdi. Onun çağrısı daha sonra siyasî bir vücuda ve devlete dönüştü. Diğer taraftan Suud selefîliğinden farklılaşan ve doğrudan şiddete yönelen küçük gruplar da aynı tarihsel kökenlere yaslanmaktadır. Suud selefîliği daha ziyade *toplumsal açıdan katı bir dinî biçim* sergiler. Şiddet ve terör içeren herhangi bir harekete meşruiyet ve vücut vermez. Selefîlik bağlamındaki benzerlik, yalnızca İbn Teymiyye ve İbn Hanbel hazretlerinde belirginleştirilen dinî sadeliğe, dinî şekilciliğe çağrıda somutlaşr. İslam toplumlarında görülen şiddet yanlısı selefîlerin hemen hepsinin ortak vurgusu aynıdır; mevcut İslamî yaşama biçimlerinin günahkâr bir topluma vücut verdiği, siyasal rejimlerin de İslamî asıllardan bütünüyle uzaklaştığı şeklindeki ortak tavır.

Fakat bu anlamda bir Selefilik yani siyasî şiddeti benimseyen bir Selefilik, İslam toplumlarında fazla bir kitlesel taban bulamamıştır. Üyelerini şuradan-buradan mâcerâperest insanlardan devşiren ve değişik amaçlar etrafında kurulmuş uluslararası örgütlerle dirsek teması bulunan karizmatik örgüt liderlerinden toplamaktadır. Şimdi böylesine konjonktürel bir oluşumu ve çağrıyı, geniş İslamî kitlelerin yükselen bilinç hareketliliğiyle özdeşleştirmek ne kadar doğrudur? Müslümanlar her zaman dinî varoluşlarının heyecanını duymak isterler. Bu bazen dendiği gibi daha yüksek düzeyde olur, bazen de yalnızca bireysel yaşamın kuytularında kalır. Ama İslamî asılların karakteri, Müslüman bilincini sürekli dinamik tutmayı salıklar. Bunu unutmamalıyız. Bu bilincin yüksek tutulması, mutlaka siyasî ve ideolojik bir

terörü doğurduğu iddiası ise, yalnızca boş bir iddiadan ve önyargıdan başka bir şey değildir. Bu yüksek bilincin, tarihte insanî, ahlâkî, toplumsal ve değişik sanat dallarında meydana getirdiği muhteşem medeniyeti de ürettiği unutulmamalıdır.

İslamî bilincin yükselmesi ya da düşmesi genel bir durumdur. Tüm Müslümanların paylaştığı bir bilinç durumudur. Ne siyasal İslamcıların ne de herhangi bir grubun çıkarlarıyla özdeşleştirilebilir. Buradaki "***çıkar***" kavramını tamamen sosyolojik anlamında kullanıyorum. "Cemaatin ya da grubun idealleri, hassasiyetleri, gruba ait değer ve dinamikler" anlamında. Yoksa faydacı, hedonist ve makyevelist anlamda değil. İslamî bilinç, cemaat ve gruplar üstü ortak bir bilinçtir. *Bu bilinci yalnızca tek bir toplumsal grubun ya da cemaatin nihaî çıkarlarının bir ifadesine indirgeyemeyiz. Dolayısıyla yükselen İslamî bilinci hemen siyasal bir mücadele veren grubun politik emelleriyle özdeşleştirmek doğru değildir.*

İslamî bilincin yükselmesinden, sade bir dindarlık ve ibadetle yetinmeyen bir İslamî bilinci kastediyorsak bu doğrudur ve İslamî asılların ruhuna da uygundur. Bu bilinç aynı zamanda, zihinleri ve gündemleri mevcut sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel çöküşlerle altüst olmuş Müslüman kimliğine ve parçalanmış benliğine verilmiş bir cevabı da teşkil etmektedir. Bunun anlamı, mutlaka bu toplumsal ve kültürel krize karşı bir alternatif kimlik üretme değildir. Kriz ve çöküş öncesinde ve sonrasında var olan kimliği bilinçli ve anlamlı kılmadır. Siyasal kimlik üretmek, siyasî partilerin işidir. İslam dininin bireysel ve toplumsal amaçları bütünüyle siyasal bir bilinçlenme hareketine indirgenemez. Ayrıca en basit dünyevî idealleri bile, doğrudan ya da dolaylı, mutlaka bir şekilde ebedî hayat ve ahiret saadetiyle de bağlantılıdır. Kısır dünyevî ve salt siyasî beklentilerin bu sonsuza uzanan idealleri kuşatması düşünülemez. *Bu açıdan İslamî bilincin yükselmesini salt dünyevî ve siyasî amaçlarla okumak, İslam'ın sonsuzluk idealini*

yıkmakla eş değerdir. Sade bir Müslüman'ın dahi bunu kabullenmesi mümkün olmaz.

Ancak Müslümanların bütün aktivitelerini, siyasî amaçlar ve beklentiler noktasından okumaya alışık olanların niyetlerinin de hadd-i zatında ne olduğu bilinmektedir. Doğrudan İslam düşmanlığı yaparak kitlesel bir tepkiye sebep olmamak için, İslamî her eylemi siyasî addederek bu düşmanlıklarını "***siyasal İslam***" tezleri üzerinden gizleyerek yapmaktadırlar. Nasıl olsa "*siyasal İslam ve tarihsel İslamcılığın*" geçmişi sabıkalıdır. Bu sabıkalı kavram, kolayca hınçlarını ve kinlerini gizleyebilecekleri uygun bir anlam dünyası sunmaktadır.

Gülen hareketi temelde bu uzun geçmişe sahip hasmâne ilişkiye vurulmuş bir darbe oldu. Bu harekete de siyasî amaçların taşıyıcı gözüyle bakmak istediler. Ancak bunu doğrulayacak herhangi bir kanıt da bulamadılar. Bulamayacaklardır, zira hareketin hem temel dinamikleri hem de tarihsel geçmişi hiçbir zaman salt siyasî ve dünyevî herhangi bir maksada yönelmedi.[10] Temel kurucu gücü yüksek bir İslamî bilinci gerektirmekle birlikte, asla siyasal bir hizbe vücut vermeyi salıklamaz. Bu yüzden dinî değerler ile insanî/toplumsal değerlerin ve ideallerin anlamlı bir bütün oluşturduğu örnek ve ideal bir harekettir. Bu iki değer grubunu –dinî/toplumsal- birleştirebilmiş özel bir tecrübedir. Özellikle eğitim alanında gösterdiği başarı, uzun yıllar derin kültür krizlerinin ve özel tecrübelerinin ürettiği temel insani ve toplumsal problemlere verilmiş bir cevaptır diye düşünüyorum.

Gülen hareketi kurduğu müesseseler ile herkesin ve her kesimin kendinden bir şey bulduğu bir nevi "***seferberlik rûhu***" üreten

---

10 Bkz.: M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 40; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 157; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 193; Kur'andan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/72; Fasıldan Fasıla, 4/109-111; İsmail Ünal, Amerika'da Bir Ay, s. 16, 164.

dinamik bir harekettir. Farklı kitleleri elektrikleyen yönü de burasıdır. Ciddi fedakârlığı gerektirmektedir. Sokakları ele geçiren ideolojik ve sloganik hareketler gibi değildir. Toplumsal etkisi sokaklardan değil, hamiyetperver insanların adanmışlık ruhu içinde hizmet etmelerinden gelmektedir. İdeolojik hareketler genelde sokağı ele geçirmeden toplumsal bir etki yapamazlar. Sokaklar da büyük ölçüde siyasî ve sosya-ekonomik elitler tarafından dışlanmış ve varoşlara savrulmuş kitlelerden oluşmakta ve bu yüzden de bilenmiş hisleri, intikamcı hırsları ile toplumsal bir muhalefet dalgası oluşturma peşindedirler. Genellikle sokaklar hayata küsmüş insanlar tarafından kuşatılır ve işgal edilir. Onlardan ise her şey beklenir. Sokağa bağımlı hareketler, müntesiplerini sözde inşa edilecek ideolojik bir devletin prototipi gibi sunarak, onları toplumun genel değerlerine karşı yabancılaştırmak için, sıkı ideolojik esaslarla örülmüş kapalı bir ortam içinde sosyalleştirirler.

Halbuki Gülen hareketinde yükselen İslamî bilinç, dengeli bir insan modeline yaslanır. Mahrumiyet için sokağa düşerek, kitlesel dalgalanmaya sebep olmaz. Millet adına ortaya koyduğu müesseseler ciddi bir "***seferberlik ruhu***"nun bir semeresidir. Seferberlik ruhu, gönül vermiş kitleyi sürekli aktif ve dinamik kılmakta, ve onları kendi gelecekleri üzerinde herhangi bir etkisi olmayan pasif ve kudretsiz bir kitle olmaktan kurtarmaktadır.

6- KENDİ DEĞERLERİNİ KENDİSİ ÜRETEN HAREKET

Gülen hareketi, daha önce geçmiş herhangi bir hareketin ya da kriz ortamının yükselen herhangi bir değeri üzerinde ortaya çıkmadı. Hareket bütün geleneğini, görünme, teşkilat, yayılma ve tebliğ misyonunu, toplumsal ve ahlâkî değerlerini, eğitim ve hazırlık kurumlarını kendisi üretmiştir. Bu seviyeye gelmesinde

ne siyasî ve ideolojik ne de sosyo-kültürel ve İslamî kendinden önce herhangi bir mirasın desteği olmadı. Hareket hızını bütünüyle, hareketin genel teşvikçisi (M. F. Gülen)'nin karizmatik şahsiyeti, ilmi, ateşli hitabet kudreti ve sosyal aktivitesi ile destekleyen kitlenin güçlü sosyal-manevî etkisinden alır. Hareketin yapısal ve dini-manevî dinamikleri üzerinde herhangi bir hareketin siyasî/sosyal bir tesiri olmadı. Bediüzzaman'ın Nur hareketinin katkısı, organik ve doğrudan değil, tamamen eserinin manevî ve ruhî tesiriyledir.

Şüphesiz hareketin iç dinamikleri üzerinde Risale-i Nur'ların manevî ve fikrî besleyiciliği inkar edilemez. Risale-i Nur külliyatı, hareketi, fikrî ve itikadî dağılmadan korumaktadır. Ayrıca Risaleler son asırlarda İslamî akîde, iman ve sünnî çizgide yazılmış ve kitleler üzerinde en güçlü manevî-sosyal etkiye sahip eserlerdir. Uzun asırlar içinde belki kitle halinde ve onlarca, yüzlerce, binlerce defa tekrar tekrar okunarak güçlü manevî ve ruhî etkisiyle okunabilen tek eserdir. Bu yönüyle manevî tesiri oldukça bedihî ve âşikârdır. Külliyat, belki çağdaş bilimsel eserlerdeki sistematiğe sahip değildir. Ancak ele aldığı mevzuları işleyiş tarzı, insanî ve toplumsal yaşamı doğrudan etkileyen değerler biçimi üzerine köklü çözümler getirdiğinden, kitlelere daha çabuk ve daha içten tesir edebilmektedir. Onlarda yalnızca itikadî ve dinî heyecan uyarmakla kalmaz, aralarında güçlü cemaat bağlılığı ve kardeşliği de uyarır. Bu güçlü cemaat ve kardeşlik bağı onları, fikrî ve itikadî teşvişten ve haricî tesirlerden muhafaza eder. İşte Risale-i Nur külliyatının Gülen hareketi üzerindeki katkısı bu yönüyledir. Yani organik bir bağdan ziyade ruhî, manevî ve şahs-ı manevî cihetiyledir. Evet Risale-i Nur, farklı kesimler tarafından okunmakta ve takîb edilmekte ise de, hepsini bir şahs-ı manevî birliği içinde tutmaktadır. Ancak bu, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi zihnî ve kalbî bir beraberlik ve tesirdir. Yoksa

Gülen hareketinin sosyal ve harekî (eylemsel) dinamikleri M. F. Gülen Hocaefendi'nin güçlü manevî kişiliği, ilmi ve karizması ile sosyal ve kitlesel etki alanı üzerinde şekillenmiştir. '*Hareket kendi orijinli*' derken kastettiğimiz budur. Filhakika hareketin dinî aktivitesi ve misyonu zaten İslamî nasslardan, tarihsel geleneklerden ve Müslümanların geçmiş tecrübe ve birikimlerinden beslenmektedir. Ama bu tecrübe ve birikimler, bir kenarda hazır, öğütülmüş ve uygulanmaya hazır durmamaktadır şüphesiz. Farklı tarihsel deneyimleri, tecrübe, birikim ve nassların ifade ettiği değerleri oralardan bulup çıkarmak, çağdaş birikim ve deneyimlerle yüzleştirmek ve onlara yeni bir yüz, yeni bir yorum ve aktivite kazandırmak geniş bir bilimsel karîha, yorum yeteneği ve çağdaş pratiklere vukûfiyet gerektirmektedir. Hiçbir kitap, tarihsel miras ve geçmiş beşerî ve toplumsal deneyim tek başına insana bunu vermez. İşte M. F. Gülen'in şahsî birikim, deneyim ve karîhasının önemi burada ortaya çıkmaktadır. O, geçmişle geleceği, dinî ve sosyal pratiklerle yoğurarak çağdaş insana ve Müslüman'a önemli ve örgütlü bir dünya görüşü sunabilmiştir. Hiçbir zaman mevcut duruma ve salt belirsiz geleceğe, geçmiş mirası göz ardı ederek bakmamıştır. Aşağıda onun asr-ı saadet döneminin idealleştirilmesiyle ilgili tavrını yorumlamaya çalışacağız. Aslında bu ideal onun İslamî bağlılığının ve dinî aktivitesinin derinliğinin bir tezahürüdür. Mesele onun açısından yalnızca geleneğin yorumlanması gibi dar entelektüel cehd ve gayretten ibaret değildir. İnanılan değerlerin topyekün dinî bir vecd ve yüksek bir şuur düzeyinde yaşanmasıdır aynı zamanda. Bu yüzden o, çağdaş ama yaşayan bir zâhidtir. Güçlü manevî etkisinin ardında aslında bu vardır.

Gülen hareketinin geçmiş bir selefi olmayışı, onu diğer çağdaş İslamî hareketlerden ayırır. Mesela bugün doğuda ve batıda üzerinde pek çok makale, araştırma ve analiz yazısı yayınlanan,

siyasî ve sosyolojik yoruma konu olan hareketler vardır ve bunlar genellikle geçmiş birkaç tecrübenin devamı olarak ortaya çıkmışlardır. Dinî ya da siyasal bir ideolojinin uzantısı, takipçisi ve devamı olmak, hareketler tarihinin normal tezahürlerindendir. Bunun eleştirilecek bir yönü de olmaz çok defa. Ancak bazı durumlarda, geçmiş ve sönüp gitmiş ideolojilerin takipçisi olmak toplumsal ve siyasal pratikler açısından sorun çıkarır. Bugün tüm dünyada bu tarz gelişmeler yer yer ortaya çıkmaktadır. Özellikle İslam dünyasında ortaya çıkmış dinî/siyasî hareketler, bazı analizlerde çağdaş yeni köktenciliğin(!) tarihsel ve ideolojik kökenleri olarak algılanmaktadır. Bu algılama biçimi, yeni dinî hareketleri, geçmiş tecrübelere karşı daha hassas ve müteyakkız kılmaktadır. Geçmiş dinî hareketlerin, yeni dinî radikalizmin(!) temeli olduğu biçimindeki yaklaşımlar elbette bütünüyle doğrulanamaz. O hareketler çok defa, kendi tarihsel ve toplumsal bağlamından (konjonktürel gelişmeler ortamından) koparılarak ele alınır. Çağdaş Batılı siyasal ve sosyolojik paradigmalar genellikle bu tarihsel bağlamı ve konjonktürel gelişmelerin hareket üzerindeki tesirlerini göz ardı ederek onları masaya yatırır. Genelde İslamî ilkelerin hareketler üzerindeki nüfuz düzeyine pek bakmaz. Dolayısıyla her dinî hareket, neredeyse Batılı siyasal paradigmaların hücumuna maruz kalır. Bu da hareketlerin, farklı tecrübelerini birbirleriyle yüzleştirmesine mani olur.

Mesela Gülen hareketi özellikle Türkiye'de belli bazı muhitlerde kasıtlı olarak, ihvan hareketine benzetilerek ele alınır ya da İran siyasal Şiasının tesirinde ve desteğinde gösterilir. Oysaki gerçekte bu iddiaları ne bilimsel bir temele, ne de Gülen hareketinin temel dinamiklerinden herhangi birisine dayanır. Üstelik Gülen hareketinin farklılığı bütün kamuoyunda bu derece âşikar iken, bu kesimler, resmi devlet ideolojisini ve elitini yanlış yönde etkilemek için temelsiz bir sürü iddia ortaya atmaktadırlar.

Bu yüzden Gülen hareketinin bunlardan farklılığı birkaç satır da olsa ifade edilmelidir.

Batılı paradigmalara göre çağdaş dinî radikalizmin(!) temeli, Mısır'daki İhvân-ı Müslimîn ve Pakistan'daki Cemaat-i İslamî'dir. İran devrimi bile bunların radikalist bir uzantısıdır. Bu yargı, neredeyse Batılı analizlerde üzerinde ittifak edilen bir yer edinmiştir. Bütün İslam dünyasındaki dinî hareketler bir şekilde, bu hareketler ile tarihsel bağlantılar ve benzerliklerden yola çıkılarak analiz edilir. Bu, Batılı beynin çalışma biçiminin bir tezahürüdür aslında. Zira Batı'da siyasal düşünce tarihi, farklı mezhep, ekol ve hareketlerin farklı bileşenlerinin takibinden ya da çatışmalarından oluşmuştur. Bu yüzden Batılı sosyal bilim muhayyilesi çağdaş hareketlere de böyle yaklaşır. Onları ya birbirinin devamı, ya da birbirleriyle çatışan farklı tecrübeler olarak algılar. Ama bir şekilde hepsi, birbirinden etkilenmiş kabul edilir. Bu iki hareketin –İhvan ve Cemaat-i İslami- İslam dünyasındaki son dönem dini/siyasi uyanış hareketlerine doğrudan ya da dolaylı bir ilham kaynağı olduğu hususu kısmen kabul edilebilir bir şey olmakla birlikte, Batılı analizlerin dayandığı metodolojik argümanlar temelden sorgulanmadıkça, bu tesirlerin doğru bir düzeyini ortaya koymaya imkân yoktur. Çünkü bu analizlerin ne teorik çerçevesi ne de toplumsal ve siyasi çözümleme biçimi, herhangi bir İslami toplumdaki sosyal bir değişimi doğru tahlil edebilecek argümanik bir temele sahiptir. Bu argümanlar ne oradaki bir sosyal değişimi ne de İslam'ın, Müslüman toplumların toplumsal örgütlenme biçimleri üzerindeki kapsamlı tesirini çözümlemeye yetmez. Bu yüzden Batıda İhvan ve Cemaat-i İslami üzerine yapılan yorum ve analizleri ihtiyatla ele almak lazımdır.

Zikredilen hareketlerin İslam dünyasında bazı hareketlerin ortaya çıkmasında ya da fikir ve teşkilatlanma biçimleri üzerinde tesirleri elbette olmuş olabilir. Ama bu hareketlerin özellikle

Türkiye'de İslami cemaatler üzerinde ciddi bir tesirinden asla sözedilemez. Bu yargıyı ifade ederken amacım bu hareketlerin kimliğine ya da meşrûiyetine yönelik herhangi bir hüküm vermek değildir. Niyetim yalnızca, ne tarihsel olarak ne de toplumsal ve konjonktürel olarak böyle bir tesirden bahsetmenin verili hiçbir temelinden söz edilemeyeceği gerçeğini vurgulamaktır. Ancak bu gerçeğe rağmen pek çok analiz İslami hareketler üzerinde rasgele dolaşmakta ve sanki tüm hareketler aynı temelden, aynı sosyo-kültürel ve siyasal konjonktürden yola çıkmış gibi bir yorum yapmaktan çekinmemektedir. Bu da çağdaş hareketler sosyolojisinin ne denli zaaf ve ilkesizlikle malul olduğunun açık bir göstergesidir.

M. F. Gülen hareketi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi geçmiş herhangi bir hareketin ya da ideolojinin devamı ve takipçisi olarak tezahür etmemiştir. Kitlesel temeli de, herhangi bir ekonomik ya da etnik sınıfı temsil etmiyor. Ne dinî olarak ne de sosyal olarak yaslandığı kitle ezilmiş ve dışlanmış kitledir. Yani radikal hareketlerden bu yönüyle ayrılır. Dolayısıyla bu yüzden de radikallikle nitelenemez. Diğer taraftan klasik sosyal hareketlerin kitlesel temeli genelde küçük şehir ve kırsal kesimlerde yaşayan sosyal ve ekonomik sınırdaki kesimlerdi. Bu hareketler uzun süre bu etnik-ekonomik kümeyi istihdam ettiler. Bu kümeler bilenmiş mahrumiyet hisleriyle her zaman dikey hareketliliğe hazır azınlık kümelerdir. Her türlü ideolojik donanıma hazırdılar. Siyasal ve ideolojik herhangi bir muhalefet biçimi onlara, sosyal bir benlik ve siyasal bir kimlik kazandırmaktadır. Radikalizm bu yüzden bu tür kitleler için bütün bir kimlik edinimi de olmuştur. Halbuki Gülen hareketinin dayandığı kitle, ne siyasal, ne de sosyo-ekonomik olarak dışlanmış bir kitledir. Kırsal ya da kentli gibi sosyo-kültürel bir sınıfa da yaslanmıyor. Hem kırsal, hem de kentli oldukça farklı kesimler tarafından destek görmektedir.

Kitlesel taban hem kırsal hem de kentli orta, alt-orta ve zengin kesimlerden oluşmaktadır. Hareketin ana aktörleri hemen bütünüyle büyük şehirlerde ve gözde üniversitelerde öğrenim görmüş eğitimli ve aydın fertlerden oluşmaktadır. Bu farklı kümeler hiçbir şekilde ülkenin merkezî, sosyal ve siyasal değerlerinden tecrîd edilmişlik psikolojisi ile hareket etmemektedirler. Ne yönetici elite karşı, ne de Batılı değerlerin taşıyıcısı sosyo-ekonomik çevrelere karşı herhangi bir hınç taşımaktadırlar. Bu yüzden "***karşı bir ideoloji oluşturma***" gibi klasik hareketlerde görülen radikal kopuş tavırları sergilemezler. Hareket tavrı bütünüyle müsbete ve olumluya kilitli ve kanalize edilmiştir. Her alanda karşı bir alternatif geliştirmeden ziyade, uzlaşmacı ve karşılıklı etkilemeye açık müsbet çözüm önerileri üretmeyi benimser. Hareketin kazandırdığı kimlik, merkezî toplumun sosyal ve dinî kimliğinden bağımsız değildir. Aksine merkezî kimliği ve değerleri pekiştirici bir yöne sahiptir. Bu yönü zaman zaman radikal sağ tarafından eleştirilere bile maruz kalmıştır.

Ülke içinde elbette cemaatin dinî ve sosyal kimliğini farklı yönlere çekerek yorumlayanlar olmuştur ve olmaktadır. Ama bunların hadd-i zatında kendi sosyal-kültürel ve ideolojik kimlikleri, toplumun genel kabul görmüş değerleri ve toplumsal inançlarıyla ayrışmış ve farklılaşmış durumdadır. Özellikle cemaatin dinî kimliğini hazmedemediği için, onu siyasal ve hatta emperyal emeller taşımakla suçlamaktadır. Oysaki cemaatin çeyrek asırlık geçmişi bu gayretlerini yalanlamaktadır. Bir kere cemaatin hiçbir siyasî kimliği ve ideolojisi yoktur ve olmamıştır. Aksine cemaat pek çok kez bazı dinî çevreler tarafından siyaset dışı kalmakla suçlanmıştır. Cemaatin siyasal herhangi bir ideal taşımadığı o kadar âşikâr bir şeydir ki, bu güne kadar hiçbir siyasal hareket kendini cemaatle özdeşleştirebilmiş değildir. Siyasal elitle ve yönetici kesimle ilişkileri tamamıyla pratik yararlarla sınırlı

kalmıştır. Evvela eğitim gibi oldukça köklü bir alanda yoğunlaşmış olduğundan elbette zaman zaman yönetimle pratik ilişkileri olmuştur. Bu ilişkileri siyasal herhangi bir beklentiye dönüştürmeden tamamen eğitim müesseselerin gelişmesini sağlayacak biçimde gerçekleştirmiştir. Aksi zaten düşünülemez bile. Bu yüzden bu pratik ilişki, asla hareketin siyasal amaçlar taşıdığı anlamına gelmez. Böyle bir ideal ve amaç olsaydı bunun en tabii mücadele alanı doğrudan siyaset arenası ve siyasal parti biçiminde tezahür ederdi. Burada bu mevzua girişimizin nedeni, Gülen hareketinin siyasal anlamda herhangi bir kitle tabanına yaslanmadığını ve dolayısıyla İslam dünyasındaki İslamcı ve siyasal hareketlerden farklı olduğunu vurgulamak içindi. Ve yine bu anlamda siyasal bir radikalizm ile asla bağdaştırılamaz.

Ayrıca M. F. Gülen Hocaefendi, hiçbir zaman siyasal bir eylemi ve partileşme girişimini benimsemedi. Bu tür girişimler kısa vadeli maceralarla sonuçlanır çok defa. O, inanmış bir toplumda, toplumun sosyal ve kültürel hayatına uzun vadeli katkıların yanında ebedî hayatını ilgilendiren ve onu gerçek anlamda mü'min kılacak idealler üzerinde yoğunlaşır. 60 küsur yıllık hayatı ve yaklaşık 50 yıllık aktivitesi bunun en bariz göstergesidir. Toplumun siyasal çıkarlarını koruma, geliştirme ve temsil etme siyasilerin işidir. Duyarlı bir mü'min ve sade bir vatandaş olarak o, daha sivil ve toplumsal alanlara yönelir. Bu alanlar ise ciddi fedakârlığı ve herhangi bir karşılık beklemeden uzun yıllar vermeyi, topluma ve geleceğine adanmış ruhları gerektirmektedir. Siyasal çıkarlar ne adına olursa olsun, sonuçta belli beklentileri olan girişimlerdir. Halbuki bir Müslüman, cân u gönülden inanmış bir mü'min, toplumdan herhangi bir karşılık beklememelidir. Bu yüzden Gülen hareketi doğrudan ya da dolaylı siyasal amaçlarla iştigal etmeyi geçici olarak dahi benimsemez.

Hareketin İran benzeri bir İslam devrimi peşinde olduğu bazı kesimler tarafından kasıtlı olarak dile getirilir. Bu iddialarını

destekleyecek herhangi bir kanıt bulmaları mümkün değildir. Bulabilselerdi şimdiye kadar kıyamet koparırlardı. Buna rağmen iddia ve iftiralarının amacı, ülkenin kaderine hükmeden bazı güçleri tahrik etmek ve hareketin kamuoyu nezdindeki itibarını zedelemektir. Oysa kendileri de çok iyi biliyorlar ki Gülen hareketi siyasî herhangi bir proje ve devlet peşinde değildir. Söz, eylem ve hareketlerinde bu güne kadar siyasetten hassasiyetle uzak durmayı en temel prensip edinmiş bir kimsenin, hangi saikle siyasal İslam ya da din devleti gibi siyasal bir hedef peşinde olsun ki! Kaldı ki İran Şii örneğinin, bu kadar yıl geçmesine rağmen Sünni dünyada herhangi bir meşruiyeti söz konusu dahi olmamıştır. Farklı dinî doktriner, sosyolojik ve tarihsel temellere sahip bir devrim öyküsünün ayniyle ya da benzeriyle Sünnî dünyada, özellikle Türkiye gibi İran'la tarihte pek çok kez sorun yaşamış bir toplumda tekrarlanabileceğini ileri sürmek ne tarihsel, ne de sosyolojik açıdan mümkün değildir. Ayrıca burada Şia'nın doktriner ve siyasi yapısı ile Sünni doktriner ve toplumsal yapısı arasındaki farklılıklara değinmeyi gereksiz görüyorum. Bu farklı itikadi ve doktriner esasların her iki toplumu da hem pratik dini yaşamda hem de toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimlerinde de farklılaştıracağını vurgulamakla yetinelim.

Evet, Sünnî dünyada İran devriminin radikal etkileri hiç olmadı değil. Ama bu etki hem kısa soluklu ve hem de marjinal birtakım grupların söylemlerine geçici bir heyecan vermekten öteye geçmedi. Kitlesel olarak ise hiç bir zaman ciddi bir taban bulamadı.

Gülen hareketine yönelik boş bir iddia da, dışarıdan destek aldığıyla ilgili gülünç söylentilerdir. Buna değinmeye bile değmezken, sırf hareketteki bir hassasiyeti kayda geçirme ve analize konu etmek için mülahazaya alıyorum. Zira hareketi kamuoyu nezdinde güvenilir ve muteber kılan en temel hususiyetlerden

birisidir bu alan. O da şudur; hareket her açıdan kendi toplumsal ve kültürel değerlerini kendisi ürettiği gibi, maddi kaynaklarını da yine kendisi üretmektedir. Hareketin maddi ve manevi yükü tamamıyla inançlı, saf ve fedâkar Türk evladı ve Müslümanlarının inanılmaz hizmet aşkları ve fedâkarlıklarına dayanmaktadır. M. F. Gülen hiçbir alanda, dış desteği kabul etmemiş, etmeyi de bu fedâkar ve cömert millete bir hakaret saymıştır.[11] Sanıyorum bu tavır bile, hareketin kendi öz kaynaklarına yönelik maksatlı soruları bertaraf etmeye yetmektedir.

7- GÜLEN HAREKETİNDE ASR-I SAADET VURGUSU

Şüphesiz Gülen hareketinde İslâmi toplumsal ve tarihsel bilinci oluşturan önemli ideallerden birisi de asr-ı saadet vurgusudur. Bu ideal, pek çok benzer harekette olduğu gibi, İslam tarihinin ilk dönemine tutunur. Değerler sistemi büyük ölçüde sahabe yaşamı ve oluşturduğu yaşam pratiği üzerine oturur. Ayrıca bu kısa tarihi dönem, Sünnî düşünce ve çizginin tüm yönleriyle oluşmasını ve oturaklaşmasını sağlayan ideal pratiğin yaşandığı dönemi de ifade etmektedir.

Asr-ı saadet, Gülen ve benzeri hareketlerin, tarihsel seleflerinin yaşadığı dönemdir. Duru ve saf bir İslamî inanmışlık vardır. Siyasî, ideolojik ve köktenci addedilecek hiçbir katılık yoktur bu nesilde. Orta derecede bir sosyal yaşam süren, genelde fakir, ama hepsi uyumlu ve saygın bir kuşaktan oluşur. Bu asır, fedakâr, diğergâm ve sade insanların inci gibi yan yana dizildiği

---

11 Bkz.: M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 16 (takdim); Kendi Dünyamıza Doğru, s. 55; Prizma, 3/51, 220; www. herkul. org, Kırık Testi, 14.Mart.2005; Fasıldan Fasıla, 4/158-160; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 193-195; Nevval Sevindi, M. F. Gülen'le, New York Sohbeti, s. 15.

bir asırdır. Bu sade, basit ama fedâkâr yaşam, zahidlik derecesinde katı şartlarda gerçekleşen bu ihtişamsız ve fakat zevkli, duygusal ve dine gönülden bağlı insanlar M. F. Gülen hareketinin ideal köklerini oluşturur. Hareketin entelektüel kökleri ve temelleri işte bu asrın birikimi ve ideali üzerine kurulur. Bu yüzden de, militan, katı ideolojik ve siyasal bir eğilim ve misyonu içermez. Bu nesil, taş kalpli, zalim, cahil ve bağnaz insanların arasından yepyeni bir ümmet olarak çıkar. Kaskatı cahilî geleneklerin ve yağmacı zorba kabile yaşamı içinde bu insanlar, birer inci gibi parlıyor, insaniyetleri ve ahlâkî duyguları bu katı cehaletin eritici kazanından etki almadan saf ve duru haliyle kalabilmiş insanlar. İslam, bunları bulup çıkardı o toplumun bağrından ve altın bir nesil meydana getirdi. İşte cemaatin ferdî ve sosyal idealleri sıkı bir şekilde bu neslin fedakâr, nezih ve saf inanmış insanların yaşadığı asra bağlanır. Dinî yaşamın büyük bir sadelikle ve fakat vecdle yaşandığı asra... Bu dönem, siyasî, ideolojik ve dünyevî herhangi bir gayenin henüz insanları yozlaştırmadığı bir dönemdir.

Gülen hareketinin bütün idealleri doğrudan ya da dolaylı, mutlaka bu asrın pratikleriyle uyumlu bir görünüm arz eder. Dolayısıyla hareketi analiz edenler cemaatin "***asr-ı saadet***" ideallerine olan sadakât ve bağlılığını mutlaka göz önünde bulundurmalıdırlar. Hareketin bütün temel dinamikleri bir şekilde bu idealle uyum içindedir. Bu ideali nazar-ı itibâra almadan, denebilir ki, gerçek manada Gülen hareketini analiz etmeye imkân yoktur.

Müsbet hareket tarzı, hiç bir ertelenmiş ve bilenmiş duyguyu özünde barındırmaz. M. F. Gülen'deki Asr-ı Saadet idealinin özünü bu anlayış oluşturur. Bu idealin temelinde, artık var olmayan bir topluluğun sözcülüğünü yapma, onun adna konuşma... gibi bir nostalji ya da tahassür yoktur. "*İyi adamlar, iyi atlara binip gittiler...*" tahassürü pek çok hareketin geçmişe olan

özlemini biçimlendiren bir deyim olmuştur. Halbuki asr-ı saadet ideali Gülen hareketinde hem ideal bir örnek, hem de bugün yaşanılır bir model olmuştur. Nitekim harekete gönül vermiş pek çok kimse, İslam tarihi boyunca bile hemen hemen yalnızca asr-ı saadette görülebilen bir düzeyde ciddi fedâkarlıklarda bulunmuştur. Hareketin ideallerini taşıyan kitle de ancak o dönemin sadakat ve diğergâmlığı ile ölçülebilecek bir sadakat ve yaşatma arzusu ve ruhu sergilemiştir. Asr-ı saadet ideali harekette, cansız ve donmuş bir nostalji değildir. Bu tür ideallerin insan toplumları arasında kolaylıkla kuru bir nostaljiye dönüşme riski söz konusudur. Herhangi bir hareket, artık var olmayan bir toplum adına konuşan bir topluluk haline dönüştüyse, dağılma ve kırılma sürecine girmiş demektir. Gülen hareketi genç dimağlarda bu idealin kuru bir nostaljiye dönüşmesine mani olabilecek bir heyecan uyarmıştır.

Hareketin bu hassasiyeti, İslamî hayat tarzına geri dönüşü simgeleyen ve giderek çağdaş hareketlerde yaygınlaşan bir davranış kalıbı haline gelen sloganik yaklaşımlardan farklılaşır. Zira bu tarz sloganlar daha ziyade dikey, yani yukarıdan aşağıya derinleşen siyasal bir programa vurgu yaparlar. Başka bir deyişle, klasik İslamcılığın tezleriyle örtüşen bir modele yaklaşırlar. Tepeden aşağıya doğru siyasal bir dönüşüm olmadıkça, İslamî hayat tarzına dönüş. de neredeyse imkânsız olduğunu öngörürler. Oysaki Gülen hareketi, asr-ı saadet idealini bu tarz yorumlamaz. *O, daha ziyade yatay yani bireysel ve toplumsal bir gelişmeyi öngörür. Buna göre İslam'a dönüş diye bir şey yoktur. Ya da şöyle algılanmalıdır; kişi eğer inanıyorsa, nerede ve hangi şartlarda olursa olsun, zaten Müslümandır ve Müslüman'ca davranmalıdır. O, her hangi bir iddia taşımadan önce, İslam'ı duyarak, vecd içinde yaşayandır. Bunun en temel örneği de asr-ı saadettir, sahabe pratiğidir. Sahabe her şeyden önce, İslam'ı saf ve duru bir bağlılık içinde*

yaşıyordu. Yaşarken de, tepeden, siyasal ve ideolojik bir program davası gütmemişti. O, bütün sadeliği içinde duyduğu, hissettiği ve yaşadığı İslam'ı, başkalarına da tebliğ etmeye ve duyurmaya çalıştı. Etrafını kuşatan katı toplumsal şartlara rağmen sahabe, İslamî ve ahlâkî duruşunu herhangi bir siyasî ya da ideolojik dönemin beklentisine ertelemedi. Saf İslamî yaşantısında böyle bir dava ve iddia da yoktu haddi zatında.

İşte Gülen hareketinde "***asr-ı saadet***" ideali herhangi bir geri dönüşün ya da ertelenmiş duyguların bir karşılığı değil, İslam'ı sade ve bilinç düzeyinde şuurlu bir yaşamını ifade etmektedir. Sahabe, İslam'ın şuurlu ve yüksek bir bilinç ile yaşanmasını temsil etmektedir. Bu yüzden sosyal hareket analizlerinde radikalliğin ve İslamî köktenciliğin (!) bir göstergesi addedilen, *İslamî asıllara ve ilk dönem İslamî örneğe geri dönüş* idealleri, Gülen hareketindeki "***asr-ı saadet ideali***" ile hiçbir şekilde örtüşmemektedir.

Burada yine şunu ifade edelim ki, Gülen hareketi, sosyokültürel ve ahlâkî yaşam olarak asr-ı saadet dönemini kendine ideal bir örnek olarak almakla birlikte, hemen bütün kültürel ve yorumsal değerlerini kendisi üretmiştir. Bu da oldukça önem arz eden bir husustur. Yani genellikle hareketlerde görülen, geçmiş ya da mevcut herhangi bir kültürel ya da eylemsel hazır bir miras üzerine oturmaz. Bütün kültürel değerleri, harekî dinamikleri ve kurumları-daha önce de ifade edildiği gibi- kendi orijinlidir.

Asr-ı saadet ideali de diğer genel İslamî değerler gibi, bütün dinî akımlar tarafından paylaşılmaktadır. Bu ortak paydalara bakarak farklı temeller üzerinde şekillenen hareketlerin tümünü aynı kefeye koymamız doğru olmaz. Müslümanlar öyle ya da böyle, radikaliyle, ılımlısıyla, siyasî ve antisiyasîsiyle, hatta dinî şiddet (!) üreteniyle İslam'a bağlılık gibi ortak, bütün ve süreklilik

arz eden bir beraberliği psiko-sosyal olarak paylaşırlar. Asgarî düzeyde de olsa temel bilinci ve kimliği belirleyen müşterekler vardır, bu doğrudur. Ancak bu genel ve ortak bilinci esas alıp ta, farklı pratikler üreten tecrübeleri göz ardı ederek okumak yanlıştır. Batılı bakış açıları öteden beri bu farklı tecrübeleri göz ardı ederek okumaktadır. Bu da dinin bütününü şiddet ve terörle eşitleyen bir Batılı muhayyile üretilmesine yardımcı oldu. Bugün Batı'da İslam neredeyse şiddet ve terörle aynîleştirilen bir din görümündedir. Bu, güçlü medya ağıyla öylesine propagandalaştırılır ki kanaat yalnızca Batılı sade vatandaşın bakışını esir almaz, İslam dünyasındaki Batıcı ve siyasal elitleri de tesiri altına alır. Bu yüzden Batıcı yönetici elit, her türlü İslamî ve harekî gelişmeye karşı aşırı duyarlı davranarak, Müslümanlar üzerine şiddet ve baskı tedbirleri uygulamaya başlamıştır. Zaten çağdaş demokratik ve evrensel insan hakları ve normları açısından zayıf ve kusurlu olan yönetimleri, bu aşırı hassasiyetler ile daha da gayr-i meşru ve gayr-i hukukî bir konuma bürünmektedir. Hareketler üzerine uygulanan aşırı baskı ve zulüm politikaları, taraflar arasında toplumsal ve siyasal bilinci hınçla besleyerek, sonu gelmez çatışma ortamlarına mahkum olunmaktadır. İslam dünyasındaki şiddet ve terörü doğuran etkenler üzerinde daha derin düşünmelidir. Sağduyu karşıtı patlamaların k«enlerine samimiyetle inilmelidir. Bu karşıtlığı doğuran sâikler, bilim adamlarının tarafsız analizleri ile ele alınmalı; hem yönetimler çağdaş insanî ve hukukî normlar açısından yeniden sorgulanmalı, hem de şiddet hareketlerinin çağdışı insanî ve ahlâkî zaafları deşifre edilerek, meseleler çözülmelidir. Böylece şiddet taraftarlığı yaftaları, bütün Müslümanları itham edecek ve zan altına sokacak biçimde kullanılmamış olacaktır.

8- BİR HAREKETİN KENDİ İÇ DİNAMİKLERİ İLE ELE ALINMASININ ANLAMI

Bu çalışmanın başından beri ifade etmeye çalıştığımız gibi, İslamî bir cemaati incelerken klasik hareketler sosyolojisinin kavramlarını bütünüyle ve ayniyle kullanmayı doğru bulmuyoruz. Çünkü klasik yaklaşımların hemen bütünü ekonomik, siyasî ve toplumsal kriz teorilerine yaslanmaktadır. Neredeyse her hareketi, yapısal krizlerin bir neticesi olarak açıklamayı yeğlemektedir. Böylesi bir okuma da genellikle hareketlerin kendi iç dinamiklerini göz ardı eder. Bu, en fazla İslam dünyasındaki cemaatler için geçerli bir olgudur. Dinî cemaatlerin hem sosyolojik, hem de tarihsel varoluşu, herhangi bir sosyo-kültürel krize tepki olarak ortaya çıkmaktan çok, kendi içsel, dinî, millî ve kültürel dinamiklerine dayanır. Oysaki klasik ve modern teoriler bu dinamiklere çok nadiren müracaat ederler. Bugüne kadar klasik teorilerde toplumsal hareketler –dinî, siyasî, ideolojik ve sivil– genelde şu beş temel biçimde analiz edilmişlerdir;

1- Reaksiyoner,

2- Geleneksel-tutucu,

3- Reformist ve ıslahatçı,

4- Devrimci ve ayrılıkçı,

5- İfadeci ve söylemsel.

Buna göre herhangi bir toplumsal, dinî, siyasî ya da ideolojik hareket mutlaka bu tasnif içinde yer almalıdır. Bu tasnif oldukça yaygın bir biçimde, bilimsel bir zaruret gibi algılanır ve takdim edilir. Görüldüğü gibi bu tasnif, alabildiğine genelleştirilmiş ve belli bir bakış açısına göre içselleştirilmiş ideal ve amaçları ifade eden şabloncu bir tasniftir. Evet bu kategorik yaklaşım yeni ve modern araştırmalarla kısmen aşılmaya çalışılmakta ise de, entelektüel temayül büyük ölçüde bu şablonun tesirindedir.

Toplumsal hareketleri okumak için geliştirilmiş olmasına rağmen, siyasî ve ideolojik hareketler için bile bu şablon her zaman doğru ve geçerli olamaz. Bir kere herhangi bir toplumsal hareketin siyasî ve sosyal neticeler ve tesirler doğurması, onun mutlaka bu kategorilerde belirlenmiş hedef ve idealler istikametinde hareket ediyor olduğu anlamına gelmez.

Diğer taraftan bu kategoride yer alan ifadeler öylesine genel ifadeler ki, çoğulculuğa kapalı ortodoksi bir toplumda ve hatta aynı devletin farklı kurumları arasında bile geçerli olabilecek bir ***sınırsızlığa*** sahiptir. Mesela herhangi bir devletin hukukî mekanizmasını temsil eden adliye teşkilatı, elbette enerji ve teknoloji mekanizmasını temsil eden kuruma göre daha geleneksel ve tutucudur. Askerî müessesesi bazı konularda diğer kurumlara nisbetle reaksiyoner bir tutuma sahip olmaktadır. Milli eğitimi reformist ve ıslahatçı, üniversitesi belki ifadeci ve söylemci olmaktadır.

Burada ifade etmek istediğimiz, her hareket belli ölçülerde de olsa bu beş kategorideki sıfatları geçici ya da daimi, içinde barındırabilmektedir. Toplumda siyasî, ekonomik ya da ahlâkî herhangi bir yozlaşmaya karşı reaksiyon göstermeyen aklı başında bir insan gösterilebilir mi? Özellikle din gibi vahye dayalı ilahî bir müesseseyi baştan-ayağa çağdaş beşerî ihtiraslar ve realiteler doğrultusunda reforme etme girişimine tepki göstermeyecek herhangi samimi bir dindar bulunabilir mi? Böylesi bir köklü değişimin karşısında az-çok tutucu (!) geleneksel bir tavır göstermeyen kimse çıkar mı? Her hareketin bir ifadeci bir de reaksiyoner yönü mutlaka vardır.

Hâsılı bu tarz kategorik yaklaşımlar belki analiz imkânlarını kolaylaştırmaktadır, bu doğrudur. Ama aynı oranda hareketlerin kendi iç dinamiklerini göz ardı ettiği de doğrudur. Öyleyse objektif bir analiz mutlaka hareketlerin kendi iç dinamiklerini, varoluş ilkelerini ve kendilerini ifade ediş biçim ve söylemlerini

nazar-ı itibara almalıdır. Bu iç dinamik ve kendini ifade ediş söylemi tahlil edildikten sonra, hareketlerin konjonktürel pratiklerine ve toplumsal tezahürlerine geçilebilir. Bu beş kategori, anlamaktan daha çok, hareketlere hazır elbiseler biçmektedir. Herhangi bir harekete bu elbiselerden birini giydirdiğimizde işimiz elbette kolaylaşacaktır. Fikrî ve entelektüel bir çabaya gerek duymadan ele aldığımız hareketi, sizden istenen kalıplara uygun olarak tanımlamış olursunuz. Ama hepsi o kadar. Böyle bir yaklaşım, totaliter rejimlerde oldukça pratik sonuçlara neden olur. Çabuk, kesin ve tek renkli bir yoldan neticeye ulaştırır.

Batılı araştırmaların İslam dünyasındaki hareketlere yaklaşımına bu açıdan baktığımızda, hemen her hareketi doğrudan sömürge ve Batı medeniyeti karşıtı bir temele oturttuğunu görüyoruz. Buna göre, İslamî hareketler her yerde tepkisel dürtülerle hareket eden, fikrî, felsefî, ruhî, manevî ve kültürel herhangi bir derinliğe sahip olmayan kitlesel hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamî hareketlerin en azından kâhir ekseriyeti böyle bir yaklaşımı hak etmemektedir. Onlar, kendi bedenlerine uymayan droplarda biçilmiş elbiseleri giymek zorunda bırakılmaktadırlar. Bundan dolayı da öncelikli olarak kendi mesajlarını vermekten çok, kendilerine giydirilen elbise ve söylemleri üzerlerinden atmaya çalışıyorlar. Şüphesiz bunun uluslararası platformlarda siyasî ve ideolojik faturaları ağır olmaktadır. Pek çok Müslüman önyargılarla kesilmiş bu nevi faturaların bedelini ödemek zorunda kalmaktadır.

Batı'da ve İslam dünyasındaki totaliter eğilime sahip rejimlerde herhangi bir hareket, cemaat ya da oluşum, toplumsal ve kitlesel bir değişme meydana getirme ve kamuoyu oluşturma eğilimi sergiliyorsa bu hareket hem tepkisel, hem de siyasal olarak tanımlanmaktadır. Oysaki toplumsal eğilimler, pek çok şarta bağlı olarak bazen yükselir ve kitlesel hale dönüşür, bazen de

pasif ve zayıf bir damar olarak kalır. Her eğilimin mutlaka siyasî ve ideolojik bir amaç taşıdığı ne bilimsel bir veri, ne de yaygın bir kanaattir. Müslüman toplumlardaki İslamîleşme eğiliminde zaman zaman görülen yükselme trendi de böyledir.

Esasta bu eğilimde ne siyasal, ne de tepkisel bir amacın doğrudan katkısı olmamaktadır. Ancak hemen ifade edelim ki, "*kamuoyu oluşturma ve toplumsal değişim talebinde bulunma...*" gibi kavramların normal toplumsal değişim trendlerinde ifade ettiği anlam ile, bunların sosyolojik ve hareketler sosyolojisinde ifade ettiği anlam bütünüyle birbirinden farklıdır. Toplumda görülen kendiliğinden İslamîleşme eğilimi ideolojik bir eğilim olarak nitelendirilemez. İslamîleşme ile İslamcılığın ayrıldığı temel nokta da burasıdır. Cemaat olgusu incelenirken bu gerçek daima göz önünde bulundurulmalıdır. Cemaat olgusu çok defa toplumda kendiliğinden gelişen bir eğilimin neticesi olarak tezahür etmektedir. *Burada radikal ve ideolojik hareketlerde olduğu gibi, toplumun merkezi kimliğine karşı herhangi bir alternatif oluşturma durumu asla söz konusu olmaz. Toplumsal ve kitlesel eğilimlerde toplum bir anlamda kendisini, farklı biçimlerde ifade edebilme kapasitesine sahip olduğunu gösterir. Bazen sivil bir örgüt olarak, bazen dinî bir cemaat, bazen de siyasal bir hizip olarak...* Müslüman bir toplumda, dinî eğilimlerin ve hassasiyetlerin zaman zaman yükselen bir trend göstermesinden daha tabii bir şey olamaz. Bu eğilim bazen kendini örgütler, bazen de kitlesel bir dalga hareketi oluşturarak tezahür eder. Ama bu totaliter analizlerde iddia edildiği gibi ideolojik bir görüntü vermez.

Gülen hareketini analiz eden bazı yazı, makale ve çalışmalar, onu ideolojik bir hareket gibi takdim etmek için yukarıda verdiğimiz şabloncu eğilime tutunmuştur. Yani öncelikle onu *tepkisel ve toplumsal kimliğe alternatif bir oluşum* gibi okuyarak meşruiyetini zayıflatmaya çalışmışlardır. Bunda elbette başarılı

olamadılar. Çünkü Gülen hareketi temelde *toplumun merkezî değerleri içinde var olmuş* bir harekettir. Toplumsal meşruiyetinin ana nedeni de budur. Evet karalama kampanyalarına rağmen, onun kamuoyu vicdanındaki meşruiyetini sarsamadılar. Gülen hareketi, ideolojik bir örgütlenme değildir. Ne toplumun genelinin, ne de müntesip bireylerin fikrî, vicdanî ve sosyal kararları, tutum ve davranışları üzerinde herhangi bir baskıyı önermez. Hatta her nevi sosyal ve ideolojik baskıyı, dinî tebliğin ruhuna aykırı telakki eder. Dinî tebliğ doğrudan, hür irade, vicdan ve serbest tercihe hitap eder. İnsan fıtratındaki doğal mekanizmalara seslenir. Çünkü Yaratıcı her vicdana ve fıtrata doğal olarak kendini tanıyacak ve tanıtacak mekanizmalar yerleştirmiştir. İşte cemaatin seslendiği alan budur; ***sağduyu, vicdan ve selim fıtrat***.[12]

Gülen hareketi bireye ve topluma seslenirken, ithal propaganda ve fikrî metodları kullanmaz. Sık sık ifade ettiğimiz gibi hem kendi dahilî hareket tarzını ve temel dinamiklerini hem de tebliğ tarzı ve harekî dinamiklerini kendisi üretmiştir. Bu açıdan onu, *tepkisel, radikal, reformist ve sömürge karşıtı*... gibi hareketleri analiz etmek için üretilen sosyal kavramlarla analiz edemeyiz. Bu tür kavramlar, mevcut toplumsal ve siyasal bütünden köklü bir kopuşu salıklayan hareketler için üretilmiştir. Duygusal ve ideolojik kopma onları toplumsal hareketlerin en aşırısı ve ucu kılmıştır. Onlar bütünüyle yeni bir toplum ve yeni bir siyasal rejim tahayyül ederler. Gülen hareketinde ise böylesi marjinal eğilimlere yer verilmez. O, her şeyden önce mevcut toplumdan psiko-sosyal kopmayı değil, tam aksine uyumu, katılımı ve ebedî kardeşliği önerir. Sosyal ilişkiler hususunda ideolojik hareketlerin davrandığı gibi seçmeci davranmaz. Tek tek her topluluğa,

---

12 Bkz.: M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 185; Asrın Getirdiği Tereddütler, 4/164-167; Dar Bir Çerçevede Din ve Vicdan Hürriyeti, Yeni Ümit, Nisan, 2004; Fasıldan Fasıla, 2/50; İnancın Gölgesinde, 2/27.

aileye ve ferde seslenir. Çarşı, pazar, kulüp ya da dernek gibi toplum genelinden tecrid edilmiş mekânlarda izole eylemler geliştirmez. Her türlü toplumsal izolasyonu toplum yaşamının ruhuna muhalif görür. Hareketin temel dinamikleri ileride de göreceğimiz gibi teker teker her ferde yönelir. Dünyevî her ili«iyi, uhrevî ve ebedî kılmak ister. Hareketin bütün dinamikleri uhrevîlik ve aşkınlık motifiyle harmanlanmıştır. Bu yüzden hareket içi ilişkiler, ciddi fedâkârlığı, vefayı ve sadakati önceler. Dünyevî herhangi bir maksadı, menfaat ve gayeyi salıklamaz. İşte Gülen hareketinin idealleri buna teveccüh eder. Her toplum, insanî ve ahlâkî değerlere, fıtrî ve sağduyusal ideallere yabancılaştığı dönemlerde bu tarz hareketler üretir. Bu çağrılar, hiç bir ideolojik ve marjinal harekette bulunmaz. *Sabır, tahammül, fedakârlık ve diğergâmlık tepkisel ve radikal bir ruhun doğurabileceği bir ahlâkî ideal değildir. Bu ancak bireysel ve toplumsal alanda müsbet hareketi esas almış bir dimağın ve hareketin üretebileceği bir değerdir. Ve Gülen hareketi temelde "**müspet hareket**"i esas almış bir hareket-tir.*[13] *Kavga, mücadele, tenkid ve dışlama bu ideali yıkar.*

Müspet hareket tarzı, hiç bir ertelenmiş ve bilenmiş duyguyu özünde barındırmaz. Bir hareketin başarısı ve iç yapısının tutarlılığı, liderin olağanüstü niteliklerine bağımlı olmasının yanında, ideallerin cemaat içinde yaşayan pratikler haline gelmesine de bağlıdır. Böylesi bir heyecan, dışarıdan ithal edilen haricî dinamiklerle, kavgacı ve tenkitçi eylemlerle uyarılamaz. Daimî bir *müspet hareket tarzını*, uyumu, katılımı ve fedakârlığı gerektirir. Ayrıca bu daimi heyecan, sıkı ideolojik olarak önceden

13 Bkz.: M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 112-113, 131; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 216; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 138; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 101-102, 212; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 29, 181, 214-221; Gurbet Ufukları, 3/63, 68, 86; www.herkul.org, Anarşist Ruhlar ve Modern Karmatîler, 1.Aralık.2004; www.herkul.org, Hitap Çiçeği ya da Dil Zakkumu, 21.Aralık.2004.

yapılandırılmış, hazır, şablon haline getirilmiş ilkelerle de üretilemez. Bu yüzden Gülen hareketi, pek çok hareketin aksine, öncelikle sosyal zaruretlerden ve ihtiyaçlardan yola çıkmaktadır. Hem iç, hem haricî dinamiklerini, ilişkide bulunduğu insanların sosyal pratiklerinden ve tecrübelerinden üretmiştir. Oysaki ideolojik hareketler, öncelikle temel aldığı ideolojinin haritasını ve çatısını kurarlar. Sonra da hem toplumu, hem de siyasî ve toplumsal süreçleri bu çatıya ve haritaya göre tanımlarlar.

Bu da kaçınılmaz olarak mücadeleyi, kavga ve diyalektiği getirir. *Menfi bir hareket tarzını* toplumda ikâme eder. Elbette her hareketin tutunduğu bir değer sistemi vardır. Ama marjinal ve radikal hareketlerin farkı, toplumsal süreçleri ve esnekliği göz ardı etmesindedir.

Tekrar sadede dönersek, herhangi bir hareketi, kendi iç dinamikleri ve idealleriyle analiz etmediğimizde ve onu ele alırken hazır şablonlarla hareket ettiğimizde doğru bir sonuca ulaşmamız mümkün olmayacağı gibi, toplumun sağduyusunu da menfî yönde etkilemiş oluruz. Bunun doğuracağı sakıncaları kestirmek için herhangi bir kehanete ihtiyaç yoktur. İslam dünyasındaki hareketlerle Batılı analizler ve uluslararası siyasal ilişkiler mabeynindeki krizin ana sebeplerinden birisi budur. Batı iki asırdır İslam dünyasıyla sağlıklı bir ilişki geliştirememektedir. Bunun sebebi, İslam dünyasındaki marjinal hareketlerin uluslararası siyasal ilişkilere yönelik şiddet ve tedhişe başvurması olduğu kadar, Batılıların hem bu tür radikal hareketlere ve hem de sağduyuyu, insanî ve toplumsal etik kurallarını esas almış hareketlere yönelik yanlış ve önyargılı okuma biçimleridir. Bundan başka teknolojik açıdan ilerlemiş ve süperleşmiş devletlerin İslam d.yasına yönelik sömürge politikalarına artık değinmiyoruz. Ama geniş bir perspektiften bakıldığında, başta uluslararası ilişkileri baltalayan, şiddeti, terörü ve tedhişi üreten ve bu hususta katalizatör

fonksiyonu gören temel şeyin ne olduğu hususunda daha samimi ve daha nitelikli analizlere ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır. *Her şeye rağmen biz yine de, hareketleri hazır ve önceden üretilmiş kavram ve yargılarla değerlendirmek yerine; kendi iç dinamikleriyle, kendilerini ifade ediş biçimleriyle, toplumsal ve siyasal söylemleriyle ele alınmasının ehemmiyetini bir kez daha vurgulamak istiyoruz.*

9- CEMAAT VE SOSYALLEŞME

Çok defa modern yaklaşımlar cemaatleşme şeklindeki örgütlenme biçimlerini, modern toplumla bağdaşık bulmazlar. Bunun nedeni, onların modernleşme ideolojisinin toplumlarda aşırı bir biçimde bireyselleşmeyi artırdığını düşünmeleridir. Bu belli ölçüde doğru, ama her toplum düzeni için geçerli olmayan bir kanaat ve yaklaşımdır. Bunu *genel-geçer bir kural* ve *toplumsal bir veri* olarak ele almak yanlıştır. Cemaatleşmeyi modernleşme karşıtı ve modernlik öncesi gerçekleşen bir toplum formu gibi algılayanlar, modernizmin getirdiği *bireyselleşmeyi* toplumsal bir veri olarak ele almaktadırlar. Gerçekten de modernleşme bir ideoloji ve sosyal dönüşüm olarak hissedilir oranda bir bireyselleşmeyi getirmiştir. Batıda en çok tartışılan kavramlar arasındadır bu. Hatta modernleşme bütün yatırımlarını bireye yapmıştır dense, yanlış olmaz sanıyorum. Modernleşme toplumsal ve ***kamusal insan tipiyle*** bağdaşır görünmez. Her nevi özgürlük ve serbestiyet fikri doğrudan bireyselliğe vurgu yapar. Batı'da yeni bireyselliğin gelişimi, çağdaş felsefî düşüncenin en önemli bir kazanımı olarak algılanır. Ama diğer taraftan Batılı sosyal paradigmalar kamusal insan tipini yeniden üretmek için büyük bir çaba sarf ediyor. Bu çelişki gibi görünebilir. Aslında sorun şurada; bireysel kimlik mücadeleleri çok kültürlülüğü, yani her alanda çoğulculuğu dayatmaya başladı. Dinî çoğulculuk, etnik

çoğulculuk, kültürel çoğulculuk, ahlâkî çoğulculuk vs.. Bunun anlamı, toplumsal ve siyasal merkezî bilincin ve değerlerin aşınmaya başlamasıdır. Bireylerdeki bireysel kimlik ve çıkarlar, toplumsal ve politik (resmî) kimliğin ve çıkarların önüne geçti. Bu sosyal olgu, Batılı toplumların siyasî ve toplumsal kimliklerini ve varlıklarını tehdit edecek düzeye yükseldi. Muhtemelen siyasî ve sosyal liberalizm, bireylerin kamusal kimliklerini tehdit edecek kadar uçlara uzanabileceğini öngöremedi. Bu işin bir yanı.

Diğer yandan modernleşme bireyleri yalnızlaştırıyordu. Bireyler, toplumsal bütün ve güçlü ekonomik süreçler ve tedbirler karşısında korumasız kalıyordu. İşte bu sosyo-psişik olgu, Batı'da yani modernliğin kalbinde cemaatleşme ve benzeri sivil toplum formlarının çıkmasına zemin hazırladı. Evet cemaatleşme olgusu, yalnız geç modernleşen ya da modernleşemeyen toplumlara (üçüncü dünya) has bir olgu değildir. Bugün tüm dünyada oldukça yaygın bir toplumsal formdur. *İslam dünyası özelinde ise zaten bu olgu, derin, geniş ve uzun sosyolojik ve tarihsel bir temele sahiptir. İslam dini dayanışmayı, yardımlaşmayı, ve paylaşmayı teşvik eden bir dindir. Teşvik ettiği sosyal ve kültürel hayır kurumları ve daha temelde inançlı insandaki hayır duygularını, kitlesel olarak örgütlemeyi öngörmektedir. Hayrın, dayanışmanın ve paylaşmanın sosyal olarak örgütlenmesi, genel sosyal adalet ilkeleriyle bağlantılı olmasının yanında, toplumsal tabanda yayılmasını ve gelişmesini de netice vermektedir. İslam tarihinde hemen bütün hayır ve hizmet müesseseleri, insanlardaki yardımlaşma duygusu ile dinin teşvik ettiği dayanışma ilkelerinin sosyal tabanda örgütlenmesinin bir semeresi olarak ortaya çıkmışlardır*. Bu yüzden İslamî gelenekte sosyal ya da ekonomik sınıfların herhangi bir şekilde çatışması görülmemiştir. Hatta İslam toplumları bu yüzden sınıf çatışmaları teorileriyle analiz edilemez. Bu olgu (cemaatleşme) farklı biçimlerde ve farklı toplumsal seviyelerde diğer büyük-semâvî

dinlerin müntesipleri arasında da yaygındır. *Semavî dinlerin genel karakteri hayrın ve iyiliğin sosyal olarak örgütlenmesini teşvik eder*. Farklı pratikler üretilmiş olsa da, Batılı toplumlarda da cemaatleşme benzeri örgütlenmeler oldukça yaygındır.

Cemaat sosyolojisi kavramı eski olmamakla beraber, sosyal tabandaki farklı amaçlar etrafında kümelenen insanları analiz etmeye çalışmaktadır. Fakat yazık ki "*cemaat*" olgusu genel sosyolojinin indirgemeci kavram ve paradigmalarından kurtulamamıştır. Özellikle İslam dünyasındaki resmî söylemler, cemaat olgusunu "marjinalizm"le aynîleştiren bir algılayışla ele almaktadır. Ve dolayısıyla kendi meşru varlığına karşı yönelmiş kitlesel bir tehdit gibi işlem uygulamaktadır. Bu tutum yer yer doğrulansa da, ideolojik saiklerle hareket etmektedir. Her cemaat olgusu, marjinal ya da köktenci hareket gibi analiz edilir. Oysa bu yaklaşımlar hem sosyolojik veriler açısından, hem de cemaatlerin sosyal idealleri açısından doğru olmayan önyargılar üretir. Bu da toplumda örtük ya da âşikâr psikolojik bir çatışma ortamı inşa eder.

*Marjinal ve köktenci hareketler, dolaylı ya da doğrudan devlet otoritesine yönelmiş dirençli meydan okuyuşlardır. Genellikle bu tür hareketlerin kitlesel tabanı, hem sosyal hem de ekonomik olarak dışlanmış ve statülerini kaybetmiş kesimlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bunların derin mahrumiyet hisleri ve mevcut sosyal kimlikten, bir şekilde, kendilerini dışlanmış hissetmeleri onları marjinal örgütlerin birer katalizatörü haline getirmektedir. Bu tür katılımlar başlangıçta yalnızca bir çeşit "**muhalefet biçimi**" sergilemekle birlikte, giderek siyasal ve militan bir meydan okuyuşa, bir yaşama ve mücadele ediş biçimine dönüşmektedir. Ayrıca bu tür örgütlerin aktif üyeleri ve aktörleri; katı, sert, kaba ve tavizsiz karizmatik şahsiyetlerdir. Üyelerine ve katılımcılarına sürekli toplumsal kimlikten ve süreçlerden kopmayı salıklayan bir örgütsel bilinç vermektedirler.* Genel kimlikten

bu köklü kopuş, yaşamlarını hiçe sayan mâcerâperest psikolojileriyle birleşince bilinçaltlarının nasıl bir marjinallikle donatılmış olduğunu kestirmek zor değil.

Eleştiri

Halbuki "***cemaatleşme***" olgusu hiçbir zaman genel toplumsal kimlikle herhangi bir çatışma ve yabancılaşma sürecine girmemişti. ***Çatışma ve yabancılaşma****, onun kuruluş amacına ve sosyal-sivil ideallerine aykırıdır.* İslamî hayır ve dayanışma ideallerinden beslenen her cemaat, ancak mevcut toplumsal kimlikle bütünleşerek bu idealleri geliştirebilir. Siyasî, ekonomik ve sosyo-kültürel gettolar kurarak değil. Bundan başka cemaatler, toplumsal hayatın bütün hassasiyetleri ve ihtiyaçlarına yönelik düşünce, eylem ve kurum üretirler. Bu yönüyle, kendisine yalnızca bir tek mücadele alanı seçen sivil toplum örgütlerinden ayrılırlar.

Cemaatleşme olgusu ve sosyolojisi açısından Gülen hareketi önemli ve ideal bir örnektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi hareketin kitlesel tabanı yalnızca alt-orta sınıflardan, kırsal kesimden gelen insanlardan ve belli bir biçimde mahrumiyet yaşamış, toplumsal sınırlardan dışlanmış kesimlerden oluşmuyor. Büyük çoğunluğu, toplumda belli bir düzeyde statü ve kredi sahibi, yerleşik ve güvenli bir mesleğe sahip, toplumsal kimlikle bütünleşmiş kesimlerden oluşuyor. Eğitimli, açık görüşlü, toplumsal ilişkilere açık, katılımcı ve modern görünümlü kimselerden müteşekkil. Dolayısıyla hareketin, mevcut siyasî ve sosyal kimlikle bu anlamda bir sorunu yok. Olmadığı için de dolaylı veya doğrudan devletin siyasal ya da kültürel varlığına ve otoritesine yönelen bir muhalefet biçimi de yok. Devletin mevcut ve tarihsel kimliği, sosyal teamül ve dinî/kültürel geleneği ile ciddi bir uyum içinde olan bir harekettir.

Hareket ondan da öte, bireylerini ciddi oranda, hatta mevcut toplumun sosyallik düzeyinden daha düzeyli ve nitelikli bir sosyalleşme eğilimine taşır.

Köktenci hareketler mevcut sosyal yapıyı günahkâr addettiği için bilinçli olarak ondan sosyal-manevî kopuşu öngörmekteydi. Cemaatler ve özellikle Gülen hareketi ise tam aksine topluma katılımı önerir. Elbette toplum, bazı ahlâkî düzeylerde zaman zaman ideallerden uzaklaşabilir. Bu durumlarda yapılacak şey onu taşlamak ve dışlamak değil, onu ıslah etmektir. Sosyal yaşam bazen moda akımların tesirinde sapkınca bir hareketi tervîc edebilir. Bu da geleneksel ve ahlâkî ilkelere sıkı sıkıya bağlı kesimleri kaygılandırabilir. En gevşek toplumlarda dahi ahlâkî sapkınlığın tabii bir tahammül sınırı vardır. Bu sınır fazlaca zorlanırsa, toplumun genel sağduyusu rencide olur. Siyasî, sosyal ve ahlâkî farklı direnç ve muhalefet biçimleri ortaya çıkar. Bu yönüyle Gülen hareketi ferdî ve toplumsal bir ahlâkî duruşu benimser. Toplumun sosyo-kültürel dönüşümlerinde ahlâkî kaygılar taşır. Tüm bu açılardan Gülen cemaati, herhangi bir marjinal ya da köktenci hareket gibi klasik kriz teorileri ve mühendislik kaygılarla analiz edilemez. Sosyalleştirici, katılımcı ve gelişmeci yönleriyle sosyal yapıya yeni açılımlar, yorumlar ve zenginlikler katacağı unutulmamalıdır. Hareket, özellikle bencilliğin ve aşırı bireyselliğin yaygınlaştığı ve sosyalleşme olgusunun zayıfladığı günümüzde, fertleri toplumsallaştırmada ve katılımcı kılmada güçlü bir katalizatör vazifesi de görmektedir. *Elbette sosyal ve dinî hareketlere yalnızca böyle bir katalizatör işlevi gören araçsal bir misyon biçmek doğru değildir. Onların çok daha kapsamlı, derin ve nitelikli, insanî, ahlâkî ve toplumsal idealleri mevcuttur. Modern toplumun, en temel yapı taşları olduklarında kuşku yoktur. Modern toplumu tek boyutlu ve tek renkli düşünmeye mecbur değiliz. Ayrıca cemaatler, gelişigüzel ve hızla modernleşmenin doğurduğu kültürel*

şoktan etkilenen günümüz toplumlarında, hem kimlik krizlerine, hem de ideolojik sosyal rahatsızlıklara karşı bir şemsiye rolü de üstlenir. Bireylerin dinî, sosyal ve kültürel benliklerini parçalanmadan korur. Sosyal dönüşümlerde benlikleri parçalanmış bireylerde de sağladıkları kimlik bilinciyle yeniden kendine güven duygusu uyarır.

Cemaatlerin toplumun resmî üst kimliğine alternatif kimlikler ürettiği tezleri aşırı genellemelere dayanmaktadır. Cemaat kimliği her yerde bir alt kimliktir. Önce de ifade ettiğimiz gibi, mevcut toplumun tüm değerlerine karşı onlardan sosyal ve manevî kopuşu salıklayarak alternatif bir kimlik iddiası gütme, cemaatin sosyal varlığı ve idealleriyle çelişir.

Olaya Türkiye vechesinden baktığımızda şunu görmekteyiz; Türkiye entelektüeli ve yönetici eliti, dinî ve sosyal hareketlere genellikle mühendislik ve ideolojik kaygılarla yaklaştı. Tüm değerlendirmelerinde klasik kriz teorilerine yaslandı. Kısaca hep şöyle dendi; "*Türkiye'de siyasal erk ve yönetici elit bugüne kadar karizması güçlü lider hemen hemen hiç çıkaramadı. Gelen iktidarlar da milyonlarca Türk gencini eğitecek ve toplumsallaştıracak ideolojiler üretemedi. Devletin resmî söylemi ise hep baskıcı ve anti-demokratik bir seyir izledi. Bu da ekonomik ve sosyal darboğazlarla birleşince kaçınılmaz olarak gençleri mevcut toplumsal ve siyasal değerlerin dışında birtakım arayışlara itti. Yani Türkiye'deki siyasî ve sosyo-ekonomik kriz, yeni dinî ve sosyal hareketlerin çıkış sebebi oldu. Meşruiyetleri de bu kriz ortamlarında beslenegeldi. Kriz ortamı, Türk siyasal elitinin ürettiği ideolojik boşluklar sayesinde süreklilik arz eden bir olguya dönüştü. Bu boşluk yeni dinî ve sosyal hareketlerin taraftarlarınca dolduruldu. Diğer yandan bu hareketler hem ideolojik açıdan, hem de örgütsel temel açısından güçlü propaganda yetilerine sahiptirler. Rejime karşı sürekli karşı-propaganda geliştirerek milyonlarca gencin, resmî söyleme ve merkezî kimliğe karşı güvenini sarstılar...*"

Bu tür krize dayandırılan yorumlar eskiden beri mevcuttur. Ve krize neden olan yönetim biçimlerinin kusurlarını maharetle gizler. Bu yöntemler hiçbir zaman krizin daha derindeki nedenlerine inmediler. Sosyal hareketliliğe hep kriz zamanlarında yükselen bir "*alev topu*" olarak baktılar. Oysa en azından bugün için artık bedihiyattan olan; "*sosyal olaylar hiçbir zaman tek bir nedene dayandırılarak açıklanamaz*" genel sosyolojik kaidesi nazar-ı itibara alınmalıdır. Yeni sosyal bilim bugün, kimlik farklılıklarına, sosyal hareketlilik ve cemaatleşme olgularına daha cesaretle yaklaşmaya çalışmaktadır. Klasik kriz teorilerinin dayandığı sosyal bir gerçeklik vardır, ancak indirgemeci olduğu için bugünkü *yeni dinî ve sosyal hareketleri* analizde yetersiz kalmaktadır. Ayrıca *kriz teorileri* baskıcı yönetimlere sosyolojik bir meşruiyet temeli sağladığı için geçmiş sosyal bilimcilerin bir günahı olarak da addedilmektedir bugün.

Halbuki kriz dönemlerinde devlet, sivil, dinî ve sosyal insiyatifler ile sırt sırta dayanışmacı bir rol üstlense, kriz dönemleri daha çabuk atlatılabilir. Meselâ 99 depreminde tek başına devlet, toplumsal mağdurların yaralarını sarmada k¦i gelememişti. Dinî ve sosyal örgütlerin doğrudan depremzedelere ulaşmasına ise izin verilmedi. Resmî söylem burada ideolojik kaygılarla hareket etti. Ama kitlelerin maddi mağduriyetlerine, bir de devlete karşı güvenlerinin zayıflaması gibi ikinci bir mağduriyet eklendi. Dolayısıyla krizin hem sosyo-psişik hem de sosyo-ekonomik faturası geniş kitleler üzerinde derin tesirler bıraktı. Halbuki baskıcı Arap ülkelerinde bile yönetici elit zaman zaman kitlenin manevi hissiyatına seslenerek ilişkilere sempatik bir renk katmayı dener, vatandaşların dinî hassasiyet ve hissiyatını harekete geçiren propagandalara başvurur. Uygulama yönünden ziyade, İslam'ın ruhuna olan inanç ve saygısını tekrar tekrar vurgulayarak kitlelerin İslamî hassasiyetlerine bağlılığını ifade eder.

Demokratik değerler açısından onlardan oldukça ileride olan Türk siyasal pratiği ise, büyük bir hassasiyet ve titizlikle sloganik düzeyde bile olsa, İslamî değerlerden herhangi birini ağzına almaz ve böyle bir girişimi neredeyse anayasal bir suç addeder. Bunu kendisi yapmadığı gibi, sivil cemaatsal olarak İslam'ın toplumsal ruhuna gönderme yapan faaliyetleri de meşru görmekte zorlanır. Cemaat ve sivil inisiyatifi esas alan faaliyetler uzun yıllar devletin resmi statükosu ile ilişki krizi içindedir. Devlet vatandaşlarıyla, herhangi bir sosyal kimliğe bağlı olarak muhatab olmak istemiyor. O, sürekli karşısında yalnız bir birey görmek istiyor. Tüm bireylerin homojen ve basma kalıp, renksiz ve donuk bir toplum içinde yaşamasını istiyor. Bunu açık olarak böyle ifade etmese de, fiilî olarak deklare ediyor. Türk toplumu, Avrupa toplumlarına göre sivil inisiyatif hareketliliği zayıf bir toplumdur. Farklı sosyal kimlik ve faaliyet alanları bakımından da homojen ve gayr-i üretkendir. Resmî söylemin donuk yüzünün toplumsal tezahürü böyledir. Bireyler sosyal katılım alanında ürkektir. Dolayısıyla şehirlerde bile nüfusun geneli geç sosyalleşmektedir.

10- SİYASAL İSLAM VE İSLAMCILIK KAVRAMI

a- İslam'ın Batı'dan Görünüşüne Genel Bir Bakış

Batı'da İslam aleyhinde ortaçağdan bu yana önce siyasî ve ideolojik, daha sonra da terörist ve sapkın olarak nitelenen polemik bir görüş inşa edilmiştir. Hatta yakın zamana kadar İslam, sahih bir tevhid dini olmasına rağmen, Avrupalı muhayyilede putperest bir kâfir olarak algılanmaktaydı.

İslâm'ın Avrupa alemine ilk girişi 715-720 yılları arasında gerçekleşen Arap-Berberî birliklerinin Pireneleri aştıkları ve İspanya'yı fethettikleri tarihle başlamıştır. O tarihten bu yana

uzun asırlar geçmesine rağmen Müslümanlar hâlâ Avrupa muhayyilesinde yağmacı, savaşçı ve barbar olarak yer alır. Öyle ki bu kanaat ve yargı, değiştirilemez ve yeniden inşa edilemez biçimde asırlarca değişik siyasi, kültürel ve ideolojik unsurlarla sürekli pekişmiştir.

Ortaçağ boyunca İslâm dünyasını baştan-başa dolaşmış Avrupalı seyyahların yazdıkları bütünüyle hayal mahsulü tezvîrâtlardan ibaretti. Müslümanlar bu tasvirlerde bütünüyle şehvetperest, kâfir, barbar ve sahtekâr olarak tanımlanıyordu. Müslümanların güçlü siyasal egemenlikleri dahi cinsel güçleriyle ve barbarlıklarıyla ilintileniyordu. *Şehvet, zulüm ve barbarlık*... Müslüman doğuyu inşa eden yegane unsurlardı!.

Dante ünlü "*İlâhî Komedya*"sında Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'i bile cehennemin sekizinci halkasının azâblarına mahkum ediyordu. Makyavell, Simon Ocklay, Boulanvilliers, Didorat, Molyer ve Voltair'e kadar birçok Avrupalı yazar ve düşünür Müslümanları, İslam'ı ve Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'i hâşa şehvet, zulüm ve kabalık bağlamında tasvir etmiş ve edebi eserlerine geçirmişlerdi.

Hatta Türk ve Osmanlı dostu olarak bilinen ***Pierre Loti*** bile İslam dünyasındaki yerli kadını; Avrupalı için şehvânî, baştan çıkarıcı, çekici ve aynı zamanda uğursuz olarak tasvir ve tahkiye eder. Napolyon işgalindeki Mısır'ı tasvir eden bir Avrupalı hikayeci (!)/tarihçi, Kahire'nin en meşhur meydanında güpegündüz yüz binlerin önünde cariyeleriyle zina ve fuhuş yapan şehvet düşkünlerinden bahseder.

Doğu, popüler görüşlerde bir taraftan antropolojik bir ilgi merkezi, muhteşem ve olağanüstü olarak hayal edilirken, diğer taraftan şehvet düşkünü, acımasız, yontulmamış, yobaz, saldırgan, basit ve şiddetli bir barbarlıkla özdeşleştirilmektedir. Şatafat ve şehvet!.. Bin bir gece masalları gibi bir şey!..

Yine İslam özellikle egzotik örtünme biçimiyle ve kadın-erkek arası ilişkilere katı yasaklar getiren bir dindi!.. İslam kadını baştan ayağa örtüler içinde tasvir edilirken, Batılı muhayyile, Kahire meydanında gün ortasında merasimle icra edilen fuhşa nasıl olur da müsâmaha edileceğini hiç merak etmez! Asırlar boyunca şehvete katı sınırlar getiren İslâm'la, Avrupalı seyyahların ürettiği şehvetperest İslam çelişkisi sorgulanma ihtiyacı dahi hissedilmeden yan yana oturur Batılı sade vatandaşın zihninde!.

J. Cesari bu çelişkilerin nedenini; "*Ortaçağdan beri Akdeniz'de İslam alemiyle Avrupa arasında vuku bulan çatışmaların sonucunda oluşmuş bir tarihte aramak gerekir*" diyor ve ekliyor: "*İslam hakkında bildiğimizi zannettiğimiz şeyler, büyük ölçüde yüzyıllardan beri süregelen, siyasal olduğu kadar dini zıtlıklar üzerine bina edilmiş Avrupa merkezci bir görünüşün ürünüdür. En kişisel davranıştan tutun da en kolektif yönlerine kadar Müslüman gerçekliği, yüzyıllar boyunca tortulaşmış tasvirlerin yükü altında kaybolup gitmiştir..*"[14]

Amerika'da ise İslam hakkında köklü bir bilgisizlik vardı. 1970'lerde OPEC'li petrol krizi yıllarına kadar İslam'la ve Müslümanlarla ilgili bilgileri neredeyse üç-beş kelimeden ve cümleden ibarettir. Amerikan kamuoyu İslam dünyasına yönelik ilk bilgilendirmeleri İsrail-Arap savaşı ve petrol krizi yıllarında medya ağzıyla elde etmeye başlamıştır. Bu savaşa kadar yazılan Antropoloji kitaplarında İslam'a yönelik doğrudan bir nefret sezilmez. Ancak değişik vesilelerle slam'ın tuhaflığına ve şiddet içeren yapısına vurgu yapılıyordu. Bilinçli bir önyargı yoktuysa bile, bu kitaplarda yazılanlardan İslam hakkında doğru bir bilgi edinilmesi zordu. Liseliler için yazılan kitaplarda yeterli bilgi olmamasının yanında, Allah kavramı, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in risaleti ve İslam'ın ehl-i kitaba yönelik tavrı

---

14 Bkz.: Cesari J, İslam'dan Korkmalı mı? s. 9.

konularında verilenler oldukça kafa karıştırıcıydı: "*Müslümanlar Allah adında bir Tanrı'ya taparlar*" "*Müslümanlar, Halife ve diğer dini liderlerin yönetimi altında da bir araya gelirler. Hukuk ve dinin diğer alanlarında uzmanlaşan bir grup Müslüman, İslam Yüksek Ruhani Komitesi'ni oluşturur. Yüksek dereceli bu görevliler, Kahire'de toplanrlar*." Bu kitaplar bütün bunların yanında İslam'ı, katı ve hoşgörüsüz bir din olarak sunmaya çalışıyordu. İşte Amerikalıların 1970 ve 80'li yıllara kadar İslam ve Müslümanlar hakkındaki Antropolojik bilgileri (!) bunlardan ibaretti. Amerikan kamuoyunun Arap-İsrail savaşı, 70'li yıllar boyunca süren petrol krizleri ve özellikle 1979'da İran devriminin ardından giderek bölgeye yönelik ilgileri artacaktır. Bugün Amerikan kamuoyunun İslam bilgisi, uluslararası medyanın sunduğu şiddet ve terör imajlarıyla genişlemiştir şüphesiz. Bu imajların gerisinde uluslararası lobilerin açık izleri vardır.

Bu başlığın altını şişirmek için daha fazla malzeme yığmaya gerek yoktur. Şu birkaç paragrafla bile esasen ifade edilmek istenen şey, İslâm'la ilgili tartışılacak herhangi bir şeyin Müslümanların kültürel temelleriyle Batılı zihinsel modellerin her zaman aynı şeyi ifade etmeyeceğini vurgulamaktı. Ayrıca elbette özellikle Avrupa'daki İslamî literatür, ortaçağ boyunca derlenen seyyahların yazılarından ibaret değildir. 1800'lü yıllara gelindiğinde İslam hakkında bilimsel araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalar daha sonra giderek örgütlü bir düşünce sistemini de doğuracaktır; ***Oryantalizm***.. Fakat bu hummalı araştırmaların gerisinde hep o "*öteki*" sâiki olmuştur. İslam'ın bu Antropolojik yorumu Avrupalı muhayyileyi önyargılardan kurtaramadığı gibi bunu daha da pekiştirerek İslam'ı, hem daha genel anlamda Batılı değerler hem de bilim ve gelişme karşısında yegane düşman ilan etti. Bu araştırmalar Batılıların İslam hakkındaki bilgilerini sürekli genişletiyordu. Ama diğer

taraftan alttan alta muhayyilelerini de İslam'a ve Müslümanlara karşı hınçla biliyordu. *Oryantalizm, Batı ile Doğu arasında ontolojik bir ayırım üzerine bina edilmiş bir **bilim ve düşünce** geleneği inşa etti.* Diğer taraftan siyasi olarak da 18. ve 19. yüzyıllar boyunca süren uluslararası sömürgeciliğin hizmetinde, bu sömürge düzenine ideolojik bir meşruiyet temeli de hazırladı.

Oryantalizm çok genel manada İslam ve âlem-i İslam adına iki önemli sonuca yol açtı; *ilki* İslam'a getirdiği filolojik yaklaşımla rasyonalist bir bakışın temellerini oluşturdu. *İkinci* olarak da, İslam'ı özellikle bilim karşıtı ve şiddeti meşru gören bir din temeline oturttu.

Filolojik araştırmaların ana ekseni Kur'ânî vahyin içeriğini boşaltmayı hedefliyordu. Bu araştırmalarda İslam'ın getirdiği tüm insanî ve medenî değerler, İslamî vahye değil; daha önce geçmiş ve o bölgelerde hükümfermâ olmuş kadim ***Âri*** ve ***Sami*** medeniyet unsurlarının bir devamı ve tekrarı olarak okunmaktaydı. Birçok kişisel ve toplumsal değer, Cahiliye Arabı'nın (Sami ve Âri ırkları) mürüvvet, şecaat ve keremi ile izah edilerek İslamî vahyin ve mucizenin içi boşaltılmak istenmiştir. Filolojik araştırmalar bir taraftan kadîm cahilî gelenek ve mirasa yaslanırken, diğer taraftan Kur'ân'ın getirdiği ana terminoloji'nin *cihad, savaş, yayılma, yağma ve kaba kuvvet* etrafında şekillendiğini iddia etmiştir. İslam'da dini alanla siyasi alan ayırımının yapılmadığı ilk Medine sitesinin siyasal ve toplumsal düzeninin bu şekilde tesis edildiğini ısrarla ve sıklıkla vurgulamıştır. *Oryantalizm, İslam hakkında **savaş, cihad ve yayılma üzerine** hassasiyetle yerleştirilmiş ideolojik bir bakış geliştirdi.* Öyle ki bu ideoloji, daha sonra her vesileyle İslam dünyasına toslamayı bir şekilde meşru sayan askerî ve teknolojik güç denemelerine de meşruiyet sağladı.

Yine diğer taraftan aynı oryantalist bakış İslam'a, her türlü bilimsel araştırmayı günah sayan gerici, kaba ve barbar bir statü

verdi. **Renan**'ın İslam ve Müslümanlar hakkında yazdıkları açık bir saldırı ve hakaret niteliğinde olmamakla birlikte ilk Oryantalist muhayyileyi ortaya koyması bakımından da önemlidir: "*Müslüman'ı gerçekten farklı kılan şey, onun bilimden nefret etmesi, araştırmayı gereksiz, amaçsız ve neredeyse küfür olarak kabul etmesi; hatta Tanrı ile rekabet anlamına geleceğinden tabiat biliminden nefret etmesidir*" der. Renan bu yazdıklarını kanıtlamaya ihtiyaç duymamıştır. İslam hakkında uzman sayılmazdı. O, İbranilik üzerine, daha doğrusu Sâmilik geleneği araştırmacısı olarak bilinmekteydi. Ama onun araştırmaları açık bir Sâmilik düşmanlığını vurguluyordu. Belki de İslam'a olan yanlı tutumunu Sâmilik üzerinden dile getirmekte idi. "İslam ve Bilim" adlı meşhur konferansında Ortadoğu'da bilimin gelişememesini İslam'a bağlamaktadır. Tüm Sâmi dinleri ve kültürleri gibi İslam da, bilimden ve bilimsel düşünceden çok, kehanet ve şiirsel coşkuyla ilgilenmiştir ona göre. İslam'ın tarihteki rolüne ilişkin bu küçültücü bakış, klasik oryantalist geleneğin nakaratından başka bir şey değildir. Bu yüzden bu düşüncesini sorgulama ya da ispatlama ihtiyacı duymamıştır. Ama İslam hakkında bu tür önyargılar ve hakarete varan sözler zaten o tarihlerde Avrupa'nın her şehrinde oldukça yaygındır. Dolayısıyla bu kadar bedîhî (!) olan bir şey hakkında bir tek kanıt sunmayı dahi lüzumsuz görmüştür!

Renan'ın ifadeleri daha ziyade Ortaçağ Avrupası'ndaki Kilisenin bilim karşısındaki tavrını örneklendiriyordu. Rönesans ve aydınlanma ile kiliseye karşı oluşan rasyonalist tavır, aynen İslam'a da tatbik edilerek İslam dünyasını gezen seyyahların tezvîrâtlarına uygun bir İslam imajı üretmiştir.

Bugüne gelindiğinde Batılı paradigmaların özünde bir değişiklik olmadığını görüyoruz. Oryantalist temayülün derin izlerini her alanda görmek mümkündür. Bugün Batılı medyatik unsurlar, İslam'la ilgili hem sembolik (imgeler) düzlemde, hem de İslamî

kültürel kavramlar düzleminde karışıklık yaymaya devam etmektedir. Şiddet ve fanatizm etrafında daha önceden klasik Oryantalistlerce işlenen tasvirler ve imgeler yeniden güncelleştirilerek Batılı muhayyile, İslam'ın aleyhinde şişirilmektedir. Üstelik medyatik unsurlar, İslam'la ve İslam dünyasıyla ilgili yalnızca sembolik boyuta, siyasi ve ideolojik köktenci boyuta yer vermekte, diğer İslamî bileşenlere hiçbir gönderme yapmamaktadır. Bu imgeler sadece televizyon haberleriyle yetinen sıradan bir Batılı kitlenin İslam'ı diğer yönleriyle tanımasına imkân ve fırsat vermemektedir. Bu kadar medyatik unsurlarla kuşatılmış geniş halk kitlelerinin bugün, Cezayir'de, İran'da, Mısır, Afganistan, Türkiye ve Irak'ta oynanan oyunu anlamalarına imkân yoktur. Kendilerine İslam hakkında sağlıklı bilgi ve haber ulaşmadıkça bu imgeler karşısında yalnızca dehşete kapılacaklardır. Bugün İslam dünyasındaki İslamî bilincin yükselmesi olgusu, onlar için bu imgelere uygun olarak uluslararası terörizmle eşanlamlı olacaktır.

Böyle bir kanaati, İslam dünyasının içerisinden gelen bazı hareketler de pekiştirmiştir. İran devrimi, Amerikalı elçilerin esir alınması krizi, Enver Sedat'ın öldürülmesi, Selman Rüşdi olayı, Cezayir ve Afganistan krizi ve son olarak da Körfez ve Irak olayı.. Bunların Batılı medyada yer alış biçimi bile, komünist blokun çöküşü ve dağılmasından sonra Batılılar için yeni düşmanın adresini veriyordu. **Huntington**'un "*Medeniyetler Çatışması*" ile Fukuyama'nın "*Tarihin Sonu*"yla ilgili tezleri, bu sürece teorik birer temel de hazırladı. *Huntington* tezinde, bundan sonraki çatışmaların kaynağının ekonomik ya da ideolojik değil, medeniyetler arası kültürel kırılma çizgileri olacağını işaretliyordu. Aslında bu tezler bundan sonraki kavganın Batı ile İslam medeniyeti arasında vuku bulacağını imâ ediyordu. *Fukuyama* ise tezinde-Huntington gibi entelektüel dünyada büyük gürültü çıkarmadıysa da- *Batılı değerleri, demokrasi ve liberalizmi insanlık*

tarihinin ve ideallerinin ulaşmak istediği son sınır olarak değerlendiriyordu. Dolayısıyla Batı, yürüyüşünü tamamlamış, tarihin sonuna gelmişti. Tam bu tezlerin tartışıldığı ortamda, sahneye birden bire İslam dünyasından yükselen aşırı dinci radikal (!) ve terörist (!) örgütlerin silahlı ve bombalı eylemleri geldi. Böylece hafızalarda yeni çatışma mitlerinin hem siyasal ve ideolojik, hem de dini ve coğrafi alanı tebellür etmiş oldu. İslamcı terörist (!) grupların uluslararası eylemleri gündeme geldikçe, medeniyetler arası çatışma tezleri de giderek güçlendi. Aslında uluslararası terör oldukça karmaşık bir harita koydu önümüze. En azından bu karmaşık ve uluslararası düzeyde gerçekleşen olayları, klasik Oryantalizmin *İslam'ın askerî erdemleri yücelten bir kılıç dini* olduğuyla ilgili önyargılı tezleriyle açıklayamayız. Çünkü şiddetin sosyolojik temellerinin bugün artık yalnızca dini ideallere yaslanmadığını bilmekteyiz.

Uluslararası şiddet ve terörün oldukça karmaşık bir harita sunmasına rağmen, İslam'ın ve İslam dünyasının açık adres olarak gösterilmesi, terörün uluslararası boyutunu gözden kaçırmaya yönelik bir operasyon mahiyetindedir. 11 Eylül olayları yeni dünya düzenine açık bir meşruiyet sağlamıştı. Afganistan müdahalesi gecikmedi. Bütün dünya kamuoyu bir noktaya odaklanmıştı; İslam ve terör.. Bu müdahale aynı zamanda yaklaşık iki asırdır hem batı sömürgelerine, hem de bizzat Batılılaşmaya karşı şiddetle direnen İslam dünyasında güvenli bir kuşak oluşturma anlamını taşıyordu. Amerika, Afganistan müdahalesinde bu kadar fırtına koparmasına rağmen, aradan bir sene bile geçmeden bu sefer müdahale körfeze, Irak'a yöneldi. Ve ilginçtir, Üsame b. Ladin olayı bir anda uluslararası medyanın gündeminden düşüverdi!.. Bu ustalıklı manevralar aslında yeni bir sömürü ve çatışma düzeninin temelini kurmaya çalışıyordu. Irak müdahalesi çatışmanın farklı bir boyutunu önümüze getirdi. İslamî terör (!) yüksek bir manevra ile ikinci plana düşürüldü.

Ortadoğu'daki dinî, etnik ve demografik yapı birilerinin uluslararası çıkarlarını uzun vadede tehdit ediyordu. Bu tehdide karşı güvenli bir hat oluşturulması gerekiyordu. Irak müdahalesiyle süper devletler, bu güvenlik hattını bizzat kendileri oluşturmaya giriştiler. Tüm dünyanın muhalefetine rağmen Irak işgal edildi. Öyle ki hiçbir hukukî, insan ve uluslararası meşruiyet taşımayan bu saldırı ve baskın, sömürge döneminin siyasi ve kültürel retoriği içinde, bölgeye demokrasi getirmek olarak nitelendirildi!.. İnsan ister istemez soruyor; yoksa sürekli terör imajı üretilmesinin ardında, bu tür manevralara meşru bir zemin mi oluşturulmak isteniyor? Ne ABD ne de Avrupalı süperler, henüz bu işgale meşru ve tüm dünyayı ikna edebilecek bir kanıt ve neden sunamadılar. Şüphesiz Irak en azından taşlar yerine oturuncaya kadar 18. ve 19. yüzyıl boyunca Batılı sömürgeci devletlerin yönetim biçimiyle yönetilecek; Batılı valilerin yedeğinde!.

Görünen o ki, uluslararası siyaset klasik Oryantalist ve sömürge dönemini yeniden inşa etmeye yönelmiştir. İşte bu yüzden İslam dünyasındaki aşırı dinî terörizmin mutlaka uluslararası bağlantılarının olduğunu vurgulamak istiyoruz. *Iraklılar belki nisbî bir serbestiyet ve demokrasi elde edecekler. Ama maddi ve kültürel servetleri yer değiştirmiş olarak. Eskiden petrolleri vardı, ama özgürlükleri yoktu. Şimdi nisbî özgürlükleri olacak, ama petrolleri olmayacak.*

Elbette olayı yalnızca bölgedeki enerji kaynakları bağlamına indirgemek niyetinde değilim. İslam ile Batı'nın karşılaşması yalnızca bu düzlemde gerçekleşmedi.

b- Bir Batılı'nın Algı ve Kavrayışını Engelleyenler

Bu başlık ***Daniel Pipes'in*** "Tanrı Adına" adlı kitabında kullandığı bir başlık idi. *Pipes*, kitabını; İslam, petrol ve İran devrimiyle gündeme gelen *siyasal İslam* etkinliği üzerine kurguladı. Kitabın ilk bölümleri 20. yüzyılın sonlarında bile özerk siyasal

bir güç gibi etki eden İslamı –ya da herhangi bir dini- bir batılı muhayyilenin anlamasının neden mümkün olamayacağını vuzûha kavuşturmaya çalışıyor. Bir anlamda Batılı analizcilerin İslam hakkındaki önyargılarını ve yanlış anlamalarını irdeliyor. *Ancak ilerleyen bölümlerde Pipes'in yapmak istediğinin, İslam'ın uluslararası tehdit boyutunun aslında hakkıyla kavranamadığı hususunu ortaya koymak olduğu anlaşılıyor.*

Evet bir dinin uluslararası arenada siyasal bir güç gibi etkin olması Batılılar için yenidir. Çünkü Batı'da dinin sosyal etkisi son beş yüz yılda o denli azaldı ki, Batılı sıradan bir insan ve özellikle aydınların, herhangi bir dinin siyasal ve sosyal önemini değerlendirebilmesi güçtür.

Bunda D. Pipes'in de dikkat çektiği gibi üç etken oldukça önemli rol oynamıştır; *Laiklik, maddecilik (materyalizm) ve çağdaşlaşma kuramı.* Batılı muhayyile Rönesansı müteakiben sürekli sekülerleşen bir dünya görüşüne doğru evrildi. Laiklik süreci Batı'da; din düşüncesinin, uygulaması ve kurumlarıyla toplumsal anlamını yitirdiği uzun bir süreç olarak belirdi. Din, toplumsal ve kamusal alandan öyle itina ve ısrarla tecrid edildi ki, birçok insanın yaşamında kutsala ait herhangi bir inancın fazla önemi kalmadı. Elbette Batı'da da dini heyecanın aktif olduğu az da olsa bazı kesimler vardı. Ancak Batılı aydın bu dini heyecanın özellikle Batı'daki varlığını kabule pek yanaşmaz. Onlar için din, bilgisizlik ve geri kalmışlığın bir göstergesiydi. Bazıları için de günlük yaşam, hiçbir biçimde kutsal herhangi bir inançla ilişkide değildir. Olayları dini bir göz ile değerlendirebilmek için, komple farklı bir bakış açısından yola çıkmak gerekirdi. Dolayısıyla birtakım insanların, kendilerini din ya da Allah adına hizmete adamaları, çağdaş Batılı değer sistemiyle, maddeci ve rasyonel yaşama biçimiyle pek anlaşılabilecek bir olgu olamaz.

Diğer taraftan toplumsal zeminde birtakım olaylar olmakta ve bunlar Batılı maddeci aklın algılama biçimiyle çelişse de dini formlar giymekte ve bunun temel saikleri dini asılları referans almaktadır. Onlar ise bu tür hareketliliği mümkün olduğunca maddi ve sosyal saiklere bağlayarak değerlendirmektedirler. Birçok yorumcu, var olan dini etkinlikleri, din kılığına bürünmüş ulusal, toplumsal ya da ekonomik nedenli etkinlikler olarak yorumluyor ve böyle olduğuna inanıyor. *Denebilir ki, batılı zihnî ve aklî kavrayış alanı, yalnızca ekonomik türevlere ve siyasî/sosyal etkenlere yoğunlaşır. Dinî etkileri göz ardı eder ya da diğer türevlere indirger.* Batılı aklın yalnızca maddî süreçleri algılamasında materyalizmin etkisi büyük olmuştur. Maddecilik öylesine terviç edilmiştir ki, insanî hassasiyet yalnızca dünyaya ve maddî yaşama yönelik gelişmiştir. 18. ve 19. yüzyıl fikrî ve siyasî akımları bu yüzden hep maddeci ve rasyonalist olmuştur. Bütün toplumsal ve siyasal yorumlar, bireyi kutsal olan her şeyden tecrit etmek için önceden titizlikle programlanmış kuramlara mıhlanmıştı. *Kapitalizm, Marksizm ya da Liberalizmin bireysel ve toplumsal rolü, insan ve toplumları doğrudan bilimsel gelişmeye, ulusal kalkınmaya ve dünyevî yaşama kilitlem*ekti. Marx'ın tarihsel materyalizm yorumu, insanın tüm bireysel ve toplumsal yaşamını ekonomik ilişkilerin rolüne indirgedi. Eski ve yeni Marksistler arasında bariz farklılıklar olsa da, ekonomik dürtülerin tüm toplum ve insan yaşamının °ünü oluşturduğu tezi doktrinel esas olmaya devam etti. Materyalist yorum açık bir şekilde, insanı tek boyutlu varlığa indirgemişti.

Hem eski tarihten, hem de yakın geçmişte açık olarak dinî etkiler taşıyan yüzlerce toplumsal olgu ve hareket bulmak mümkün iken, tarihî maddeciliğin bu iddiası yine de batılı toplumlarda derin psiko-sosyal kökler edinmiştir. Bunun neticesi dinî davranış ve tezahürleri, herhangi bir dış olguya indirgemeden

analiz edebilmek sıradan bir batılı için bile imkânsız hale gelmiştir. Hele İslam gibi, öteki semavî dinlerde olmayan ve salt ekonomik çıkarlara dönüştürülemeyen idealleri olan bir dini, bütün olarak kavramaları gerçekten zordu.

Batılı hassasiyetler bir taraftan maddeciliğe diğer taraftan da laiklik ve çağdaşlık kuramına tutunur. Zira iki-üç asırdır topluma dayatılan budur. Üstelik çağdaşlaşma kuramı, Batı'nın hem ekonomik zenginlik hem de teknoloji olarak bilimin yenilemez ve gelişimine karşı konulamaz bir güç gibi göründüğü dönemlerde tanımlandı. Bu kuram temelde postulat ve öncül olarak; ***bütün ulusların, çağdaşlaşan ilk ülkeler olan ve özellikle Britanya ve Birleşik Devletler tarafından tanımlanan yolları ve ilkeleri izlemek zorunda olduklarını öne sürmekteydi.*** Daniel Pipes'in de ifade ettiği gibi siyasal dünyada bunun anlamı, **kent toplum modeli** ve **laikleşmenin akla yakın kılınması** demekti. Din, çağdaşlaşmaya bir engel ve ulusların ilerlemesini zayıflatan bir öge olarak görülür.

Gerçi bu düşünceler daha 1970'li yılların sonlarına gelmeden değerini ve geçerliğini yitirmişti, ama Batılı muhayyile hâlâ büyük ölçüde maddeci ve seküler değerlere bağlı idi. İran devrimi 20. yüzyılda Batılı siyasal ülkülerden uzak ve bağımsız ilk dinî-siyasî hareket olarak uluslararası varlık sahnesine çıktığında Batılı paradigmalar şaşkına dönmüştü. Çünkü böylesi bir hareket onlara göre, bunca maddeleşmiş ve ilerlemenin nimetleriyle dünyevileşmiş bir dönemde ortaya çıkma ihtimali olmayan bir hareketti. Humeyni'nin çıkışını hesaplayamadılar. Onun çıkışı büyük ölçüde siyasal paradigmalara uygun olsa da, modern dünyada; dinin ve kutsalın yeniden geri dönüşünden başka bir şey ifade etmiyordu. Bu da, Rönesans'tan beri Batılı fikrî ve siyasî hareketin özen ve itina ile yok etmeye ya da sosyal etkisini zayıflatmaya çalıştığı dinî heyecanın ve onun toplumsal etkisinin yeniden dirilmesiydi. Humeyni'ye kadar çağdaş hareketlerin ve

büyük toplumsal değişikliklerin hepsinin önderleri ya liberal, marxist, faşist ya da Avrupalı düşüncelerin hiç değilse bir bölümünden türemiş görüşleri benimsediler. *K. Atatürk, C. Abdünnâsır, Ahmet b. Bella Kıvama Ukruma, Robert Mugabe, Muhatma Gondi, Pol Pot, Ho Chi Minh, Sukarna ve Fidel Castro...* gibi[15] Batılı olmayan önderler kendi yöresel ve millî değerlerine ters düşmeyen erekleri benimsediler. Siyasî ve kamusal organizmalarını Avrupalı kökenlerinin izlerini taşır biçimde tasarladılar.

Ancak Humeyni farklıydı. O Avrupalı düşünce yapılarından etkilenmiş de olsa onları fiilî olarak kabule yanaşmıyordu. Batıya bu anlamda ilgi duymuyordu. Bu, devrimden yıllar önce Fransa'da sürgünde olduğu yıllarda bile böyleydi. Paris'e yalnızca 20 mil uzaklıkta olan "Neuphic-lechateav" köyünde 4-5 ay kaldığı halde Paris'e bir defa bile gitmeye tenezzül etmemişti. Humeyni'nin bütün idealleri ve kökleri İslamî bir bağlamda var oldu. Ataları gibi, Batılı gelişme kavramlarıyla tanışmadan yaşamayı yeğliyordu.[16]

Humeyni, sanayi toplumunun kurulmasıyla dinin gücünün azalması gerekmediğini ve laikliğin çağdaşlaşmayla el ele gitmeye zorunlu olmadığını gösterdi. Veya en azından dini dışlayan laikliğin Batıya özel geçici bir şey olduğunu vurgulamanın zamanının geldiğini göstermek istedi.

Pipes kitabında Laikleşme, maddecilik ve çağdaşlaşma kuramlarının İslam'ın siyasal rolünü ve gücünü, Batılı medya ve kamuoyu nezdinde göz ardı ettirdiğini savunuyor.[17] Yani bu kavramlar dinin ve dînî yaşama biçimlerinin öldüğünü ilân etmişlerdi. Oysaki İslam'ın uluslararası etki gücü bir kere daha İran devrimiyle gündeme gelmiş ve bu kuramların İslam dini ve

---

15 Bkz.: Pipes Daniel, Tanrı Adına, s. 15.

16 Tanrı Adına, s. 16.

17 a.g.e., s. 16.

dünyası adına geçersiz olduğunu vurgulamıştı. Ona göre İslam'ın uluslararası etkisi ve politik gücü, Batılı analizlerin dikkatini, Sovyetler Birliği'nin, 1950'lerin ortalarında Mısır'da Abdünnâsır ile ve öteki Ortadoğu ülkeleriyle ilişkiler kurarak Batılı çıkarlara korku verdiği zaman çekti. O gün yazışan Amerikalı ve Avrupalı yazarlar, İslam'ı açık olarak ***"Komünizm karşısında koruyucu bir engel"*** olarak görüyorlardı. Onların tek Tanrı inançları, temelde ateizme dayalı herhangi bir ideolojiyi kabullenmelerini önlerdi. Gerçi Mısır'da ve Ortadoğu'da fikrî ve siyasî ilgi yine de Sosyalizmden çok milliyetçi (ulusal) bir retorikte odaklaştı. Bu olay, Müslüman Ortadoğu'yu nisbeten 20 yıl ilgi odağından uzaklaştırdı. Ancak 1967-68 İsrail-Arap savaşı İslam'ın yeniden Batılı uluslararası arenada ilgi odağı haline getirdi. Batılılar bundan sonra Humeyni'nin ortaya çıkmasıyla da İslam'ın rolünü giderek artan bir biçimde kabul ettiler. Onun güç kazanmasını, Batı dünyası şaşkınlıkla izliyordu. İslam en olağanüstü güçlere yakalanamayacak yetenekte görünüyordu!.. Pipes ve diğerleri aşağı-yukarı İslam dünyasının kıpırdanışını böyle yorumladılar. İslam'ın İran penceresinden uluslararası sunumu, dünya çapında üne kavuşan *siyasal bir gücün yükselişi* biçimine büründü. Halbuki bu bile tek başına tartışmaya açıktır; evet İslam İran'da gerçekten de çok dikkat çekti. Bütün dünyanın gözü bir anda bölgeye kilitlendi. Ama bu ilgi başka yerlerde ve özellikle sünnî dünyada beklenenin altında kalmıştı. Pipes'in de dediği gibi Batı'da 1970'li yıllar boyunca İslamî canlanış tartışmaları, dinî duyguların yükselişini tutarlı bir biçimde ortaya koymuyordu. Ama Pipes bununla aslında, İslam'ın kendisini değil, siyasal etki alanı ve gücünün henüz yeterince kavranmadığını kastediyordu. Yani aslında İran örneğinde uyuyan bir devin yavaş yavaş uyanışının simgelerini keşfettiğini söylemeye çalışıyordu. *İslam dünyasına Hıristiyan akıl yürütüşüyle yaklaşmak*

yanlış yola sapmaktır, diyor. Evet, yüzeysel olarak iki inanç arasında birçok ortak yan vardır. Ancak Hıristiyanlığın toplumsal ve siyasal idealleri yalnızca buyruklar düzeyinde kalır ve toplumsal bir eyleme dönüşmesi asla mümkün değildir. Oysa İslam'ın toplumsal gücü her zaman eyleme dönüktür, demeye getiriyor.[18] İslam Tunus'ta halkçı bir niteliğe sahip oldu. Pakistan'da devletin bir aracı olarak iş gördü. S.S.C.B.'de *rejime karşı meydan okuyuşu* simgeledi. Sudan'da devlet denetimini yeğledi. Mısır ve Türkiye'de kimi İslamî hareketlerde Batılı yönetim ve değerleri karşısına aldı. İslam her yerde, her şey olabilecek bir sosyal etkiye sahip. Hıristiyanlar inançlarının gereğini yapmaya cân-u gönülden istekli olsalar da siyasal ve toplumsal eyleme dönük taleplerde bulunmazlar. Buna zihinsel olarak donanımları yoktur. Şer'î ülkülere uygun hareket, İslam'ın insan ilişkilerinde anahtar bir rol oynar. *İslamî kimlik öylesine sosyal ve kültürel bir nüfuza sahiptir ki, S.S.C.B. gibi İslam'ı mevcut toplum düzeni tarafından dışlamış bir devlette bile bazı ateistler kendilerini –Tanrı tanımaz oldukları halde- Müslüman saymakla gurur duyarlar!.*[19]

Pipes'in İslam'a yaklaşımı Batılı genel İslam imajından farklı değildir. Ona, herhangi bir dine verilmesi gereken masum bir bakışı dahi vermez. İslam'ın Batı'daki imajı, hep siyasî bir varoluş içerir. İslam'ın hem bir din olarak, hem de bir kültür ve sosyal yaşama biçimi olarak hakkıyla anlaşılması, Batılı siyaset bilimi ve analiz araçlarının değişimini gerektirmektedir. İslam'ın fertlere sosyal idealler kazandırdığı doğrudur. Bu olgu bir başka din için geçerli olabilir ya da olmayabilir.. Bir başka dinde bu ölçüde sosyal bir kültür ve şuur oluşturma potansiyelinin olmaması İslam hakkında haksız bir yargıya varılmasını meşru kılmaz. Müslümanlar her yerde, her türlü toplumsal şartta İslam'ın

---

18 Pipes, a.g.e, s. 18-19.

19 a.g.e, s. 21.

sosyal ideallerini duyar ve hissederler. Türkiye ve Tunus'un genel olarak Batılı biçimlere daha yakın durduğu öteden beri varsayılır. Halbuki Batıya ait giyim tarzlarını ve mesela boyun bağından (kravat) tutun da saç eşkaline kadar pek çok şeyi benimsemiş olmalarına rağmen, her yerde hemen bütün Müslümanlar, Batının biçimlendirdiğinden çok, İslam'ın biçimlendirdiği kültür bağlamında yaşar. Bu, Batıda yaşayan ve kendi İslamî kültürel evreninden uzak bulunan Müslümanlar için bile çoğunlukla geçerli bir olgudur. İslam'ın güçlü dinî ve kültürel etkileri inananlarda oldukça canlı ve dinamik imgeler oluşturur. İslam bu anlamda güçlü iç ve dış etkilere sahiptir.

Topluma yararlı olmak ve kamu işlerine katılmak, dini bütün bir Müslüman için gerekli ve dinen teşvik edilir. İslam'da "***fî-sebîlillâh***" kaydı öylesine geniş içerikler taşır ki, sosyal yardımlaşma ve dayanışmadan, devletin aldığı savaş kararlarına katılmaya, vatan savunusu için milletçe fedakârlıkta bulunmaya ve can vermeye, toplumsal yarar adına çarşı-pazarı düzenlemeye ve denetlemeye, ahlâkî ve insanî olan her sosyal olguya vücut vermeye.. kadar geniş bir alanı kapsar. Özellikle "*kamu yararı*" söz konusu olduğunda bu kayıt oldukça dinamik bir ideali ve hareketi teşvik eder. Diğer taraftan tüm bireysel ve toplumsal eylemler, öteki dünyaya, ahirete ve ebediyete ait amaçlar ve idealler de taşır. Dolayısıyla Müslüman'ın eylemini ve bu eyleme vücut veren İslamî nassları ve idealleri, yalnızca maddi süreçleri analiz etmeye yönelik geliştirilmiş sosyal bilim ve çağdaş Batılı siyaset araçları analiz edemezler. Onun için Batılı siyaset ve sosyal biliminin İslam d.yasına yönelik analizleri, İslamı ve Müslümanları tüm açılardan kuşatmaz. Kuşatmadığı için de İslam'la ilişkileri maddi menfaatler ve Batılı çıkarlar düzeyinde okuyorlar.

Yakın geçmişte Batılı süper devletlerin İslamla ve Müslümanlarla ilişkisi iki bağlamda var oldu; *Ortadoğu petrollerinin*

üretimi ve *bu bölgenin Sovyetler Birliği'nden uzak tutulması..* 70'li ve kısmen 80'li yıllarda Batıdaki İslamî imajın biçimini uzun müddet petrol fiyatları ve politikaları belirlemiştir. Petrol üzerinde istenmeyen bir kontrolün, her zaman süper devletleri bölgede sıcak çatışmaya çekeceğinde kuşku yoktu. Dolayısıyla açıktır ki, Batı'da İslam'ın varlığı doğrudan *siyasal bir olgu* olarak algılanmaktaydı. İslam'ın kendisi *bir din* olarak hiç bir zaman bu denli dikkate değer bulunmadı. Batıda İslam'ın toplumsal ve siyasal bir güç olarak vücut bulması hemen her zaman bu bağlamda var oldu. Özellikle İran devrimi ve Sovyetler Birliğinin dağılması gibi iki önemli gelişme, İslam'ın bölgesel ve siyasal varlığıyla ilgili Batılı muhayyileyi bir kez daha hareketlendirdi. Yani aslında bu siyasal tahayyül bir din olarak İslam'ın kendisinden ziyade uluslararası siyasal paradigmaların bir ürünüydü. Sözün özü budur. Bunu Pipes de kitabında vurgular; *İslam'ın gerçek siyasal gücü Kur'ân'ın seyrek öğütlerinde ya da din ile siyaset arasındaki kurumsal birlikte değil, İslam ülkeleri ile Batı uygarlığı arasındaki karmaşık ilişkide ve olayların akışında yatıyor,* diyor.[20]

Neredeyse son asrın yarısına kadar Batıda İslamla ilgili her şey tamamen *antropoloji* ve *uluslararası ilişkiler* alanında ele alınmıştır. Bu kadar önem (!) verilmesine rağmen İslam'a, teoloji alanlarında bir kürsü dahi tahsis edilmemiştir. Bu da Batılı tahayyülün ısrarla İslam'ı siyasal bir zeminde okuma isteğinin zihinsel ve ideolojik köklerini vermektedir bize. Hâsılı Batılı İslamî siyasal muhayyilenin karakterine yönelik söylenecek daha çok şey var şüphesiz. Fakat burada biz bu vurgularla yetinerek, gerek İslam'ın salt siyasal bir güç olarak okunmasının, gerekse siyasal slam'la ilgili kavramsal analizlerin farklı bir vechesinin tahliline geçmek istiyoruz.

---

20 a.g.e, s. 25.

c- Siyasal İslam Kavramı

Siyasal İslam kavramı, ne kavram olarak ne de belli bir dönemde ortaya çıkmış siyasal bir hareket tarzı olarak hiçbir zaman "*din*" ve "*siyasetin dindeki yeri*" bağlamında hakkıyla ele alınmadı. Hem yerli, hem de Batılı analizler din ve siyasetin kendinden ziyade, İslam'ı, bir din olduğu kadar siyasal ideoloji olarak da gören ve kendilerini uzun İslamî gelenekten tecrid ederek tanımlayan çağda eylemci grupların düşünce ve eylemleri üzerinde yoğunlaştılar. Dinin siyasetle ilişkisi, siyasetin dindeki yeri ya da dinî asılların siyasal bir ideolojiye dönüşüp dönüşmeme durumu fazla irdelenmedi bu analizlerde. Diğer taraftan İslam'ı bir muhalefet biçimi olarak algılayan hareketler de kendilerini doğrudan siyasî ve ekonomik herhangi bir program ya da proje ile sunmuyordu. *Bu yüzden bu tür hareketler en geniş anlamıyla; Kur'ân ve mesajının siyasal ve toplumsal ifadelerinin ne olması gerektiği konusundaki ihtilaflar bağlamında vücut buldular.*

Bu tür hareketlerin iki yönü dikkat çekmektedir: *İlki*, 20. yüzyılın büyük ideolojilerinin tesirinde İslam'ı her şeyden evvel siyasal bir sistem olarak tanımlamaya çalıştılar. *İkincisi* de, "öze dönüş" söylemi. Şüphesiz bu, yeni bir düşünce hareketiydi. 14 asırlık geleneğe değil de, doğrudan İslamî nasslara (Kitap-Sünnet) ve ilk mü'min topluluğun yaşama biçimine yöneliyordu. İşte siyasal İslam'la ilgili analizler, Oryantalistlerin kavramsal ve metodolojik İslam araştırmalarını istisna edersek, İslam'ı siyasal bir ideoloji olarak algılayan bu tür hareketlerin düşünce ve eylemlerini konu alan çalışmalardır, İslam'ın kendisini değil. Çağdaş Batılı siyaset bilimcilerinin de yoğunlaştığı alan burasıdır. Siyasal İslam aynı zamanda bu analizlerde "İslamcılık" olarak da nitelenmektedir. Bu yüzden biz de her iki kavramı aynı anlamda kullanacağız.

İslamcılık, gerek sosyolojik açıdan, gerekse düşünsel açıdan modern bir harekettir. Kitlesel temelleri çoğunlukla kırsal ve orta sınıflardan gelmekle beraber, kentlileşmiş ailelerden oluşmaktadır. Müntesipleri modern okullarda okumuş ve siyasal formasyonlarını bu okullarda edinmişlerdir. Burada devrimci, Marxist ve militan ideolojik gruplarla dirsek teması içinde yaşadılar. Onların siyasî ve ideolojik tutumlarını, örgütlenme pratiklerini ve toplumsal muhalefet biçimlerini benimsediler. Bu biçimleri, İslam'ın ideolojik yorumuna taşıyarak İslamcılık dediğimiz yeni bir hareketi ortaya çıkardılar. Bu yüzden İslamcılık sosyolojik anlamda modern ve kentli bir harekettir. Geri dönüşe, otantikliğe ve ilk dönem İslamî saflığa çağrı yapsa da, tüm pratikleri modern zamanların ideolojileriyle uyumludur.

Diğer taraftan İslamcılık, sürekli kendisini *Evrensel İslamî Özle* özdeşleştiren bir söylem üretti. Tarihsel ve toplumsal kırılmalardan neredeyse berî olduğunu îmâ etti. Ancak siyasal İslam, hem söylem, hem de eylem (hareket) düzeyinde pek çok defa fıkhî, kelamî ve siyasî kırılmalara maruz kaldı. Temelde bütünü selefî olmakla birlikte, fikrî ve harekî yönden farklı biçimlere yöneldi. Öyle ki bazısı otantik olarak tanımlanan o ilk saf yaşama biçimine dönüş için giyim kuşamdan yiyeceğe, sosyal ilişkilerden siyasî olana kadar her alanda kapsamlı bir tecridi ve dışlamayı yeğlerken, bazısı daha sekter bir biçime, şiddet ve teröre yöneldi. Bir diğer kısmı ise, Batılı değerler tarafından kuşatılan ve yozlaştırılan bir toplumun yeniden İslamîleştirilmesini ve siyasetten yola çıkarak toplumun ve modern teknolojinin yeniden biçimlendirilmesini talep etti. Bu talep ayrıca; siyasal oportünizme ve siyasilerin yozlaşmasına, zamanın, çağın ve âdetlerin fesada uğramasına, kutsal değerlerin ve nassların unutulmasından yabancı etkilere açık kalmaya kadar pek çok şeyde karşı bir duruşu simgeliyordu.

İslamcılık ilk İslamî yaşama biçimine geri dönüşe (selefilik) çağrı yaparken, sık sık İslamî evrensel öze de vurgu yapıyordu. Zamanla kendini onunla özdeşleştiren bir söyleme dönüştü. Ancak maruz kaldığı kırılmalara bakarsak, onun (zaman zaman) İslam'ın evrensel özünden farklılaştığını söyleyebiliriz. Sosyolojik olarak bu hareketler hiçbir zaman İslam'ın evrensel özünü temsil edemediler. Oysa bir din olarak İslam'dan bahsettiğimizde, bütüncül ve zamanla kayıtlı olmayan evrensel/ âlemşümul bir sistemden ve özden bahsederiz. *Batılılar zamanla kayıtlı olmayan ve bütünsel bir sistemi ifade eden İslamî kültür tanımını kabullenmeye yatkın değildirler. Zira onların siyasî, sosyal ve kültürel muhayyileleri din dahil her şeyi tarihsel bir olgu olarak algılamaya alışıktır. Zamanla kayıtlı olmayan bir dinî sistemin, siyasal yaşamdan tutun, bir kentin mimarî yapısına, ulemanın ve onun muhaliflerinin fikirlerine kadar her şeyi düzenleyebilecek bir kapasiteye sahip oluşunu anlamada güçlük çekerler*. Dahası böylesi bir kapasitenin, Batılı tüm siyasal ve kültürel kazanımları tehdit edeceğini düşünürler. Bu, Weber'in dinlerle ilgili analizlerinde kısmen yer alır. İslamcılığın evrensellik iddiasına ve kendisini İslam'la özdeşleştiren bir söyleme dönüşmesinde Batılıların bu tür analizlerinin tesiri vardır. Batılıların İslam'ın evrenselliğini kabule yanaşmamaları, aslında Batı medeniyetinin yegane evrensel medeniyet olduğuna inanmaları sebebiyledir. Çünk onlara göre modernliğin tüm kazanımlarını bu medeniyet ortaya çıkarmıştır. Dinî alanla siyasî alanı kesin olarak birbirinden ayıran modern hukuk devleti, laiklik, demokrasi ve liberal özgürlük ilkeleri hep Batıda var oldu. Dolayısıyla Batı medeniyetinin her açıdan yükselişi ve meydan okuyuşu da gösteriyor ki, Batılı siyasal ve kültürel modellerin dışında herhangi bir evrensel kültür yoktur. *İşte İslamcılık da bu bağlamda ortaya çıktı. O, Batı medeniyetinin ileri unsurlarını kabullense de, onun tek evrensel olduğunu kabule yanaşmadı. Batılı*

siyasal paradigmaların, her şartta ve durumda geçerli olan ilkeler bütünü olduğu iddialarını kabullenmedi. İslam, zamanla kayıtlı olmayan tek uygarlıktı. Fakat kendi dışında ortaya çıkan bir uygarlığın meydan okuyuşu ile karşı karşıyaydı. İslamcılık bu meydan okuyuşa bir cevap olarak siyaset sahnesinde vücut buldu ve kendini doğrudan İslam evrenselliği ile kolayca özdeşleştirdi. Çünkü İslam, bunalım, karmaşa ve yalnızlık içinde kıvranan İslam dünyasında kitleler için seferber edici bir ideolojik güç olarak yegane sistem gibi görünüyordu. İslamcılar da bu gücü siyasal olarak örgütleyerek, Batılı siyasal formlar karşısında bir alternatif geliştirdiler.

İslamcı hareketlerin söylemlerinde, İslam'ın bir tek özü olduğu ve bunun da Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) dönemindeki İslam olduğu yer alır. Bu özün de, kendilerinin temsil ettiği siyasal sistemle örtüştüğünü iddia ederler. Halbuki hemen hepsi, ilk İslamî yaşama geri dönüşe çağrı yapmakta ise de, modern siyasî, ideolojik ve kültürel kalıpları ve hatta kitlesel tepki biçimlerini dahi benimsediler. Kâh Marxist, kâh militan ve özgürlükçü söylemleri kendi siyasal programlarına devşirmede herhangi bir mahzur görmediler. Bu hususta tıpkı modern bir ideoloji gibi hareket ettiler. Öyle ki, bazen ürettikleri söylem ve ideolojik polemikler İslamî nasslarla telifi mümkün olmayan bir çizgiye de kaydı. Böylece modern kentli ideolojilerin maruz kaldığı akıbetlere ve tüm kırılmalara maruz kaldı.

Evet, siyasal İslam, modern bir ideolojidir. Ürettiği siyasal muhayyile de İslamî asılların yalnızca simgesel ve sembolik düzeyine tutunmaktadır. Çünkü bu siyasal muhayyilenin asıl dayanağı modern ideolojik paradigmaların egemenliğidir. *Kuşkusuz İslamcıların siyasal paradigmaları ile İslam dünyasındaki mevcut siyasal rejimleri mukayese ettiğimizde, İslamcıların programları İslamî asıllara daha yakın durmaktadır. Ancak ne mevcut rejimler, ne de İslamcılar, İslamî kültürün kendisini temsil etmemektedir. Batılı*

analizlerin çoğunluğu genelde İslam'ı, bu hareketlerin ürettiği siyasal muhayyileye indirger. Pek azı bu "üretilmiş siyasal muhayyile" ile İslam'ı birbirinden ayırır. Roy, her yerde bu ayırıma dikkat etmese de, bunu önemser. Karışıklığın sebebini, İslam'ın bu hareketler ve mevcut rejimler üzerindeki açık –velev sembolik olsun– etkisine ve tarihsel ilk pratiğin bütüncül karakterine bağlar; "*İslam ne bir kurumun ne de bir ruhban ve uzmanlaşmış sınıfın üzerinde kuruldu. Buna karşılık hem dînî, hem de siyasal bir cemaat, bir mezhep ve toplum olarak doğdu. Bu cemaatte Muhammed Peygamber, insan faaliyetlerinin bütününü yöneten ilahî ve aşkın bir yasanın tek anlatıcısı ve yorumcusuydu. Bu toplum, yönetimin kurallarını koymayan, ama vahyi bildiren bir kişinin himayesi altındaki eşitçi, farklılaşmamış bir toplumdu. Bu toplum bir bütün olarak düşünülmüş ve uygulandıkları alana göre (toplumsal, özel, ibadet, siyaset, ekonomik, vb..) tasnif edilmemiştir. Bu paradigmadaki biçim ve ilk cemaat, bir daha hiçbir zaman oluşamayacak olsa bile, İslam ile siyaset arasındaki ilişkileri nihaî olarak belirleyecektir. Her türlü iç bölünmeyi (etnik, kitlesel) reddeden ve birliğini karizmatik bir lidere dayandıran bu ilk cemaat paradigması, milliyetçi Arap ideolojinde (ve söyleminde) laikleştirilecektir..*" diyor.[21]

Roy'un bu yorumu, İslamcıların, tarihsel gerçekliğinden bağımsız olarak bir Müslüman toplumun ideali addettikleri ilk İslamî yaşama biçimine geri dönüşüyle ilgili söylemlerini açımlamaya yönelik bir girişimdir. Bu yorum kısmen doğrulansa bile, Roy'un bunu ele alışı ve kullanış amacı oryantalist bir temele oturur. İlk cemaatin bu bütüncül, farklılaşmayı ve bölünmeyi reddeden, birlik ve beraberliği önceleyen, eşitçi ve adaletçi tavrını çağdaş siyasal paradigmalar çerçevesinde okumakta ve bunu, İslam dünyasında demokrasinin kurumlaşamamasının nedeni olarak görmektedir. Çünkü buna göre İslamî siyasal

21 Roy O, Siyasal İslamın İflası, s. 29.

muhayyilede tiranlığın tersi, özgürlük değil, adalettir. Muhalefetin parolası demokrasi değil, etiktir. Bu ise, her türlü popülizmin yolunu açmaktadır. Özgürlük siyaset alanı içinde değil, aile ve mahremiyet alanı içinde talep edilir. Siyaset alanında beklenen değer adalettir, birlik ve bütünlüktür. Dolayısıyla muhalefetler doğrudan İslam dünyasındaki diktatörlere değil, sosyal adalet mekanizmasının yozlaşmasına yönelir, demeye getiriyor. Siyasi alanda ilgili söylem ve özgürlük talebi ise ilkesel (demokratik bir tavır) değil, popülist bir retorik içerir.

Esasında bu çerçeve Batılı demokratik paradigmalara da tatbik edilebilir. Batılı siyasal söylemin özgürlüğü öncelediğini ifade ediyor Roy. Gerçekten öyle midir? Mesele Batı'da yaşayan yabancıların siyasi haklar ve özgürlükler meselesine gelince, bu demokratik paradigmalar birden ilkesel alana değil, birlik ve bütünlük alanına yönelir. Yani aslında Roy'un çabası, "özgürlük Batının malıdır, diktatörlük ve totaliterizm de doğunun" diyen klasik oryantalist söylemi haklılaştırmaktan öteye bir çaba değildir. Bunu kitabın hemen her yerinde sezinlemek mümkündür.. Roy'un çalışması İslam'la İslamcılık arasında gidip-gelen tipik bir indirgemedir. Buna rağmen yer yer Batılı paradigmaların tutsağından kurtulmaya çalışmaktadır. Genel olarak Müslüman toplumları, devlete karşı kayıtsız sivil toplum olarak tanımlar. Ama bu kayıtsızlık meşhur "şark despotizmi"ni doğurmaz. Hicretin birinci yılından itibaren İslam'da fiilen özerk bir siyasal alan olmuştur. Fakat bu alanın üzerine siyasal bir düşünce geliştirilmemiştir. Hicretin birinci yüzyılının sonundan itibaren, siyasal iktidar (emir, sultan) ile dinsel iktidar (halife) arasında fiilen bir ayrılık olmuş ve kurumlaşmıştır. Ama Roy, bu ayrışmanın her zaman için Batı'da yerleşik olandan farklı bir bölüşümden doğduğunu söyler. Bu yüzden de iktidar kutbundan pozitif bir hukuk asla çıkmaz. İslamcılar bu ayrışmayı bir sapma olarak değerlendirdikleri için, ilk

dönemin bütüncül yaşama biçimini idealize etmişlerdir. Geleneksel ulema ise hicri birinci yüzyılının sonlarından itibaren gelişen bu dini ve siyasi alan farklılaşmasını kabullenmişlerdir, diyor. Roy'un İslam'da siyasi meşruiyetin temellerine yönelik yorumu, tarihsel pratiklerin yüzeysel bir açılımını vermektedir bize. *İslamcılığın idealize ettiği siyasi meşruiyet farklı bir düzeyi ihtiva etmekle birlikte Müslümanlar bütün tarihleri boyunca, kültürel olarak hayata bir bütünlük içinde baktılar ve bakmaktadırlar. Yalnız bu bütüncül bakış İslamclarda siyasal bir projeye dönüşür. Ama bu normal bir Müslümanın zihinsel haritasını etkilemez. İslam hem maddi olana hem de manevi olana yönelir. Hem dünyaya, hem de ahirete yönelir. Mesela, siyasi alanı (Batı'da mutlak dünyevi alan sayılmakla birlikte) bütünüyle uhrevî ideallerden bağımsız düşünmez. İslamî kültürün siyasal alandan talebi Roy'un dediği gibi, yalnızca siyasî ve ekonomik yani maddi ve dünyevî adalet değildir. Siyasal meşruiyet yalnızca dünyaya yönelmez. Uhrevî ve sonsuz ideallere de tutunması talep edilir. Güç, sermaye, mal, iktidar ve devlet .. belli ellerin tekelinde de toplumsal adaleti temin edebilir. Ama bu ahlâkî ve uhrevî olmaz yine de. İslam yalnızca zenginler arasında tedavül eden sermayenin, devletleşmesini, siyasî ve kültürel gücü ele geçirmesini ahlâkî bulmaz. Yani meşruiyet temeli yalnızca dünyevî değildir. Ahlâkî ve uhrevî açıdan da meşruiyetler sorgulanır.*

İslamcılığın tavrındaki temel ideolojik unsur, somut sosyolojik gerçek ve süreçlerden doğrudan İslamî ilke ve değerlere atlamasıdır. Bu tavır geleneksel ulema ile İslamcı aydınların ayrıldığı noktadır. Zira geleneksel ulema, İslamî nasslardan somut sosyolojik süreçlere intikal ediyordu. Ederken de modernist yaklaşımlarda olduğu gibi, birtakım nassları göz ardı etmiyordu. Yani hiçbir nassı atlamıyor, seçmeci davranmıyordu. Her olgu ve süreci nasslara –velev ikincil yorumlara olsun- arz ediyordu. Buna karşılık İslamcılık çok defa nassları simgesel ve sembolik bir

düzleme indirgeyerek okuyor. Bu da nassların gerçek evreninden çok simgesel olan yönlerini zihinde ve muhayyilede dondurmaktaydı. *Aslında daha geniş olarak irdelendiğinde bu farklı yaklaşım bütün bir geleneksel İslamî bilgi sisteminin değişimi anlamını da çağrıştırıyor zihinde. Diğer taraftan değerlerin yalnızca "simgesel" dünyasına sığınma, İslamî kültürü psikolojik bir kategori ve tatmin aracı haline de dönüştürmektedir.*

İslamcılığın siyasal projeye yaslanmasının ardındaki nedenlerden birisi de Oryantalizmin, İslam'ın bağımsız bir siyaset alanının ortaya çıkışına ve modern bir devletin doğuşuna engel olduğuyla ilgili yaygın iddialarına bir cevap vermekti.

Batılı siyasal paradigmalar açısından tutarlı ya da tutarsız, İslamcılar bir siyaset modeli ürettiler. Bunu yaparken Batılı değil, İslamî asıllara öncelikle yöneldiler. İslamî asılların siyasi ve sosyal hayata yönelik yargıları ve göndermelerini simgesel olarak salt siyasal bir düzleme taşıyarak İslamcı siyasetin ana parametrelerini ürettiler. Burada İslamî asıllara yapılan referans ve göndermelerin yanında, içinde yaşadıkları siyasi rejimlerin meşruiyet temellerini eleştiriye tâbi tutan göndermeler de mevcut idi. *Oryantalizm, Müslüman toplumları siyasal süreçlere kayıtsızlıkla yaftaladıkça, İslamcılar siyasal süreçleri merkeze alan bir siyasal İslam teorisi ürettiler*. Klasik ulema siyasal süreçlere ya da iktidara daha pasiv (pasif) bir gönderme yapıyordu. Sultan, halife ya da devlet başkanını daha ziyade insanî ve siyasal etik açıdan eleştiriyordu. Yönetimin meşruiyet temeli, toplumsal adaletin tesisi ve İslam'ın korunması üzerine oturuyordu. Devlet bizzat kendi içinde bir amaç değil, bir araç idi. Bu anlamda hukuk kitapları iktidarın tatbikiyle ilgili bölümler içerir. Burada meşru bir hükümdar bu iki temeli koruduğu ölçüde itaate layk görülmekteydi. Hem toplumsal adalet mekanizmasını işler kılacak, hem de mü'min teb'anın İslam'ı yaşama ve yaşatma hakkını

mümkün kılacaktır. Kamu yararı bu biçimde şekilleniyordu. Bugün siyasal açıdan bu tür bir ilişki, etik kaygılar düzeyiyle tanımlanıyor. Doğrudan siyasal süreçlere ve karar alma mekanizmalarına müdahale ve katılıma daha geniş ve müdahil bir siyasal aklı ve ilişkiyi gerektiriyor. *İşte siyasal İslamcıların projeleri, klasik ulemanın tavrına göre bu yönden hem daha siyasî, hem de daha yoğun bir siyasal ilişki biçimidir. İslamcılar kendi dönemlerindeki siyasal rejimlerin hem etik hem de siyasal meşruiyetlerini yitirdiklerini düşündüler. Etik değerler ve siyasal paradigmalar açısından sorguladıklarında, Müslüman toplumlardaki yönetimleri ciddi olarak kırılmalara maruz kalmış görüyorlardı. Bu rejimler doğrudan İslamî kültürün bir sonucu değillerdi. Aksine Avrupa modelinin bölünmemiş ve yapısallaşmamış bir topluma kaba biçimde ithalinin neden olduğu üçüncü dünyaya özgü bir olguydu.* Bir hanedan, bir kabile ya da dayanışma grubunun devlet aygıtını ele geçirerek toplumu her açıdan sömürdüğü, baskı altında tuttuğu ve sürekli gözdağı vererek korku içinde sindirdiği bir modeldi. *Dolayısıyla İslamcılar devleti, iğreti, meşruiyet açısından eksik ve yalnızca bir grubun tekelini ifade eden devlet olarak algıladılar. Bu yüzden daha İslamî bir yapıya ve meşruiyet temeline yöneldiler. Ancak hemen ifade edelim ki, İslamcı projeler de bir biçimde Batılı modellerle malzeme alışverişi içinde olmuştur. Batı, iyi ve kötü yanları ile nasıl ki günümüz İslam dünyasındaki siyasal şekillenmelerin içindedir; bunun gibi İslamcıların ürettiği modellerin de bir köşesinden tutmaktadır. Modeller arasında iyi bakıldığında düşünsel akrabalıklar kurmak mümkündür. Mücadele araçları, tüketim değerleri ve siyasal rasyonalite akrabalıkları mevcuttur.* Bununla birlikte onlar, İslam dünyası üzerindeki siyasal kirliliğin nedeninin, Batılı sömürgeciler olduğunu da düşünüyorlardı.

Bu gerçeği O. Roy da çok çarpıcı bir biçimde ifade ediyor: "*Devletin Ortadoğu'da bir tarihselliği vardır. Batı İslam*

dünyasındaki siyasal şekillenmenin içindedir. Orada devletlerin inşası süreci daha sömürgecilikten önce başlamıştı. (Fas, Mısır, İran ve hatta Afganistan.) 19. yüzyılda son àülke ve Osmanlı İmparatorluğu 'aydınlanmış despotizm' modeline uygun olarak ve bir ordu ile modern bir devlet sektöründen (okullar, üniversiteler) yola çıkarak, devlette yukarıdan aşağıya bir dönüşüm başlattılar. Avrupa'nın o sıralarda, biçimsiz bir şekilde kök salmış bu devletlerin kolunu-kanadını kırmak için elinden geleni yaptığı da bir gerçektir. Askerî operasyonlar (1850'de Mısır'da, 1907'de İran'da, 1953'te Musaddık'a karşı darbe vs.) artan borìanma, sınırların keyfi olarak bölünmesi (1918'de Mondros Mütareke yılları) istikrarlı devletlerin inşası yolundaki hevesleri sürekli kırmıştır. Körfez savaşını (1990) siyasal manzarayı yeniden düzenleme çabası izlemedi. Aynı oyunu değişik stratejik güç ilişkilerine göre oynamak üzere aynı oyuncular, aynı rejimler ayakta tutuldu. Kısacası, Disraeli'den, Clemenceau'ya, Kissinger'den Bush'a kadar, Batının kavgası hiçbir zaman Ortadoğu'da siyasal modernleşme kartını oynamak olmamıştır. Bununla birlikte bugün Ortadoğu'da mevcut ulus-devletler, meşru olsun ya da olmasın, ayaktadırlar. Her bunalımın ardından, bir kez daha her türlü pazarlığın anahtarı haline gelmektedirler. Bu devletler bütün ğan-izm"li bunalımlara göğüs gerdiler. Pan-Arabizm, Pan-İslamizim. Arap milliyetçilikleri "ümmet" kavramını laikleştirdiler. Sınırları belli devleti, kuramda reddediyorlar. Mısır (resmi adı: Birleşik Arap Cumhuriyeti'dir), Suriye ve Irak, inşa edilecek bir Arap ulusunun parçaları olmak istiyorlar. Bununla birlikte bütün birleşme projeleri başarısızlığa uğradı.. Arap coşkusu her seferinde daha önce mevcut olan devlete (ulusçu) döndü.."[22] *"Modern devletin karekteristik özelliği olan ülke toprakları 'İslamî muhayyile' ya da 'Arapçılık' çerçevesinde üretilmemiştir. Uluslararası güçler dengesi ile çizilmiştir. Kuveyt'in kimliği belli. 'Körfez savaşından önce zayıftı; savaş-*

---

22 O. Roy, a.g.e., s. 32-34.

tan sonra bir gerçeklik haline geldi. O kadar ki, Kuveyt'in Amerikan şemsiyesi altında sonsuza dek varlık süreceğinden kuşkusu yoktur.."[23] *"Bir dünya düzenine dahil olma, bu devletlere sosyo-politik bir dayanıklılık ve hiç kuşkusuz kendi 'yurttaşları'nın ruhunda psikolojik bir gerçeklik kazandırmaktadır."*[24]

d- Modern Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Sosyolojisi

İslamcılığın modern bir ideoloji olarak kentlerde ortaya çıkması ve dolayısıyla ondaki kültürel dönüşümleri izlemesi, onu sosyolojik açıdan ele almayı kolaylaştırmaktadır.

Kentin çevreyle olan nüfus, güç, ekonomik, politik ve kültürel ilişkisi modern dönemin en zorlu ve karmaşık ilişkiler yumağını doğurmuştur. Sanayi her yerde kırsal kültürün elementlerini kentin merkezine celbetmiştir. Kent de çevrenin nüfusunu, kırsal kültürünü, ilişki ve yaşama biçimini sonuna kadar massetmiş ve dönüştürmüştür. Bu öylesine köklü toplumsal dönüşümlere bâdi olmuştur ki, insanlık tarihi hiçbir dönemde bu denli bir dönüşüm ve değişim geérmemiştir. 18 ve 19. asır ideolojik hareketlerin tümü doğrudan bu kentleşme olgusunun bir ürünü ve neticesidir. İşte modern sosyoloji bu kentleşme sürecinde toplumsal ve kültürel kırılmaları analiz etmek için doğmuştur.

Geleneksel çevreden ve kültürden kopup gelen milyonlarca insan, kentin her türden dönüştürücü etkisine açık olarak varoşlara yerleşir. Varoşlar yeni ve şehirli değerler ile geleneksel ve kırsal olanın garip bir biçimde sentezlendiği mahallerdir. Ancak bu sentez her zaman ve çoğunlukla başarılı olmaz. Çünkü kentin ekonomik, politik ve sosyal kültürünü taşıyan ve oluşturan asıl kitle buna imkân tanımaz. Böylece kırsal kesimden gelen geniş

23 O. Roy, a.g.e., s. 95.
24 O. Roy, a.g.e., s. 35.

halk kitleleri kendilerini ekonomik ve politik olarak dışlanmış hissederler. Bu olgu zamanla her türlü ideolojik patlamalara dönüşür. Sıkı ideolojik hareketlerin yaslandığı kitle, genelde işte bu kentin merkezî değerlerinden dışlanmış geleneksel kitlelerdir. Kentin ekonomik ve sosyal hayatına katılamayan bu kitle, giderek eski değerlerin evrenine sığınmak zorunda hisseder kendisini. Ancak eski geleneksel (kırsal) yaşama bütünüyle dönemeyecek kadar da yeni değerler ve biçimler edinmiş olduğundan, eski ilişki biçimlerinin ve kırsal değerlerin sembolik evrenini, kentin değişken yapısında yeniden üretmek ister. Bunu başardığı oranda kentli yaşamda var olmayı sürdürürler. Bu alan tam da ideolojik hareketlerin vücut bulduğu alandır.

Göç olgusu tüm dünyada aynı sonuçlara neden olmadıysa da, aşırı nüfus patlamaları, demografik sirkülasyon kentlerin nüfusunu iyice şişirmiştir. Bu aşırı şişkinlik kamu hizmetlerinde, iş imkânlarında, şehir planlama ve alt yapılarında ciddi daralmalara yol açar. Devlet artık buralara yeterli hizmet götürememekte, yeterli iş ve istihdam alanı sunamamaktadır. Ekonomik ve sosyal imkânların daralması, kitleleri değişik ideolojik arayışlara itebilmektedir. Kitleler giderek proleteryalaşırken, mevcut siyasal sistem de giderek meşruiyetini yitirmeye başlar. Batılı kriz teorileri önce de ifade ettiğimiz gibi genellikle siyasi, sosyal ve kültürel kırılmaları buna bağlarlar.

İslam dünyasının tarihsel ve toplumsal temelleri Batılı toplumlardan farklılık arz etmekle birlikte, modern ulus devletinin maruz kaldığı her sosyal ve kültürel kırılmaya onlar da maruz kalmışlardır. Aşırı nüfus artışı, orta sınıfların giderek yoksullaşması, diplomalıların işsizliği, kente yerleştiği halde tam olarak onun soso-kültürel hayatına katılamamış geniş halk kitlelerinin yükselişi ve toplumun mevcut devletle bir türlü bütünleşememesi vb. krizler modern ulus devlet modelinin, laikliğin, milliyetçiliğin ve

Marxizm'in de kriziydi aynı zamanda. İslamcılık da diğer ideolojiler gibi bu kriz temelinde yükselmeye başladı. Modern ulus devlet toplumla bütünleşemeyince giderek artan bir meşruiyet krizine düştü. Devletten farklılaşmış kitleler değişik ideolojik renk ve çizgilerde kendi dünyalarını ve ideallerini bulmaya çalıştılar. Her ideoloji kendi meşrulaşma söylemini dile getirirken, aynı zamanda yeni toplumsal kategoriler de üretmeye başladı. Siyasi, ekonomik, toplumsal ve dinî bir dizi ideoloji gündeme geldi. İslamcılar da ekonomik ve siyasal sürece etik ve toplumsal eleştiriler getirerek İslamî bir toplumun ahlâkî temellerini inşa imkânını var etmeye çalıştılar. Modern paradigmalar dünyasında İslamcılık kendi meşrulaşma söylemini üretirken, aynı zamanda yeni ve alternatif bir siyasi biçim de ortaya koymak zorundaydı. Yalnızca yükselen kitlesel dalga üzerinde siyaset yapamazdı. Siyasal erdemliliğin aynı zamanda toplumsal erdemlilik üzerinde neş'et edebileceğini biliyorlardı. Bu yüzden İslamî bir yönetim biçimi ya da yönetimin İslamîleşmesi için –ikisi farklı şeyler olmakla birlikte- bunun toplumsal ve sosyolojik bir temelinin de inşa edilmesi gerekmekteydi.

İslamcılığın siyasi ve toplumsal temelleri üzerine pek çok şey yazıldı. Şüphesiz İslam dünyasında hiçbir zaman İslamcılık tek bir biçim arz etmedi. Her yerde farklı İslamcılık biçimleri var oldu. Batılı analizler genelde bu farklı biçimleri görmezden geldiler. Hemen hepsini kriz teorileri bağlamında ele alarak analiz ettiler. Gerçi İslamcılığın ortaya çıkışı hemen her yerde siyasî, ekonomik ve sosyal krizleri takip etti. Bu krizler İslam dünyasındaki Modern ulus devleti modellerinin de siyasal meşruiyet krizlerine dönüştü kısa zamanda. Dolayısıyla İslamcılık bir anlamda bu meşruiyet krizlerine verilmiş alternatif bir cevap gibi duruyordu her yerde. Bu anlamda yani kriz teorilerinin yaslandığı kırılmalar anlamında sınırlı kalmak kaydıyla Batılı analizler

doğrulanabilir. Ancak şu da bir gerçek idi ki siyasal İslam (ya da İslamcılık) Mısır'da, İran'da, Türkiye ve Hint alt kıtasında oldukça farklı alternatif ve siyasi biçimler ortaya koydu. Referans gösterilen İslamî asıllar benzerlik arz etmekle birlikte, yerel kültürel tecrübeler ışığında birbirinden farklılaşan organizasyon ve toplumsal temel ürettiler. Ortak olarak İslamcıların hemen bütünü İslam'a bir din olarak inandıkları gibi, onu siyasi ve ideolojik bir sistem olarak da benimsediler. Zira onlar geleneksel ulemanın yetiştiği medreselerde değil, modern okullarda öğrenim gördüler. Buralardaki siyasî ve fikrî hareketlerden etkilendiler. Bu yoğun fikrî ve ideolojik kavga içinde İslam'ı alternatif bir ideoloji biçiminde kurguladılar. Modern toplumun ve kentin sorunları üzerine İslamî siyasal bir akıl ürettiler.

İslamcılar toplumu ve siyasal sistemleri Batılı değerlerin istilasında ciddi olarak yozlaşmış görüyorlardı. Bunun için toplumun ve siyasetin yeniden İslamîleştirilmesini öngörüyorlardı. İslam'ın siyasal yorumunun bu siyasal ve kültürel kriz döneminde kendileri için ciddi bir çıkış yolu olacağını düşündüler. İslamî siyasal aklı üretirken, Batılı siyasî ve toplumsal paradigmalarla akraba, eklektik bir sistem inşa ettiler. İslam'a, kentin ve çağdaş siyasetin problemleri çerçevesinden baktılar. Kırsal alanın ya da geleneksel İslamî anlayışın dünyasını modern süreçlerden habersiz addediyorlardı. Her şeyden önce siyasal duyarlılığa sahip bir toplum üretmek istiyorlardı. Kent, siyaseti ve ekonomiyi merkeze alan rasyonel bir yaşama biçimine sahipti. Dolayısıyla onlar İslam'a, kentin bu rasyonel gözlüğünden baktılar. Orada farklılaşmaları, sınıf ve statü farklıklarını, ekonomik ve siyasal sınıfları... hasılı her açıdan rasyonaliteyi tüm çıplaklığıyla görüyorlardı. Ortada siyasî ve ekonomik, fikrî ve ideolojik bir kavga vardı. İşte İslamcılar da İslam'ı, bu modern kentin sorunları temelinde yeniden okudular. Buradaki İslam, siyasi ve ekonomik bir model

sunuyordu. İslam'ı, zihinlerindeki toplumsal düzen ve siyasal şemalarına oturttular. O artık onların nazarında, kalbî, ruhî, ve uhrevî aşkın değerler sistemi olmaktan çok, siyasal ve ideolojik bir sistem bütünü idi. O, büyük metropollerin aşıladığı yeni tüketim değerlerinin, kahve, sinema ve müzik dünyasının... hasılı modern toplumun ve kentin bütün değerler sistemi üzerine mutlaka bir şeyler söylemeliydi. Böyle bir İslam şüphesiz klasik ulemanın ve geleneksel Müslüman toplumun pek de âşina olmadığı bir İslam'dı. İslamcılar, İslam'ın bireysel, sosyal ve bilimsel her sahaya etki etmesini istiyorlardı. Filistin'de, Lübnan, Cezayir ve Tunus'ta sömürüye karşı direnmesini, Mısır ve Hindistan'da sömürüden başka yoksulluk ve ekonomik darboğazlarla baş etmesini, Türkiye ve İran'da çağdaşlaşma sorunlarını halletmesini istiyorlardı ondan. Ortadoğuda lümpen entelijensyadan uzak doğudaki kabilevî, köylü ve yerli kültüre, oradan Avrupa'daki Marxist, Liberal, milliyetçi ve evrenselci ideolojilerin ürettiği siyasal ve toplumsal söyleme kadar her alanda bir şeyler söylemeliydi. İslam, onların nazarında geniş halk kitlelerini harekete geçiren tam bir seferberlik ideolojisiydi; Siyasal kimlik üretiyor, ekonomik süreçlere tanımlamalar getiriyor, ideolojik kavgalara taraf oluyordu.

İslamcılık, geleneksel İslamî kültürle ve anlayışla bakıldığında da tam bir kırılma noktası ve hattı oluşturmuştur. Eski toplumsal formlar ve değerler hiyerarşisinden bütün bütün kopmadıysa da kırılmaya maruz kalmıştır. Şüphesiz toplumsal süreçlere bakıldığında neredeyse eski toplum düzeninden herhangi bir eser kalmadığı da bir gerçektir. Yani değişime ve kırılmaya maruz kalan yalnızca İslamcıların bakış ve duruşları değildir. Uluslar ve insanlar arası ilişkiler, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimleri, kentleşme ve tüketim alışkanlıkları hep yenilenmiş ve dönüşmüştür. Siyaset, devlet, hukuk ve bilim de büyük ölçüde

eski hüviyetine yabancılaşmıştır. Değişimin sosyolojik imkânı bize, İslamcılığın dönüşüm imkân ve parametrelerini de vermektedir. İslamcılığın sosyolojisinden bahsediyorsak, bu aynı zamanda büyük ölçüde kentin, modern ulus devlet modelinin, yani teknolojik ilişkilerin ve toplumsal değişimin de sosyolojisinden bahsediyoruz demektir...

İslamcılık, devlete ait pek çok kavrama vurgu yapmış olsa da, o bir devlet ideolojisi üretme girişimi değildir. Ali Bulaç'ın da dediği gibi[25], kelam açısından Müslüman zihin, devleti bir amaç olarak görmez ve dolayısıyla onu mutlaklaştırmaz. Onun için devlet araçsal bir kurumdur. Dolayısıyla Hegel'in tarihin amacı ve Tanrı'nın arzusunun açılımı olarak gördüğü devlet, bütün Müslümanlara yabancıdır. Bu açıdan İslamcılık olsa olsa İslam'ın bir kitle ideolojisine dönüştürülmesi girişimiydi. Müslümanları demokratik bir katılım içinde seferber eden çağdaş anlamda bir ideoloji. Son dönem Müslüman toplumlarında sosyal değişimin parametreleri Batılılaşmış kentlilerin elindeydi. Batılılaşma sürecinin getirdiği yeni değer sistemleri, geleneksel İslam toplumunun karşılayamadığı değişim ve dönüşümleri ihtiva etmekteydi. Yani fabrika düzeni, şehir, göç, sermaye ve emek ilişkileri geleneksel siyasi ve ideolojik haritaları hem Batı'da hem de Doğu'da değiştirdi. Büyük dinlerin yerleştiği tüm alanlarda, onların yerini yeni ideolojiler doldurmak istiyordu. Toplumsal farklılaşma yeni kültürel edinim biçimleri ortaya çıkardı. Müslüman toplumlar köklü bir değişim ile karşı karşıya gelmişlerdi. Hatta denebilir ki Müslüman toplumların asırlardır teşekkül etmiş siyasi, sosyal ve iktisadi yapısı 19. yüzyıl Avrupa sömürgesi ve Batılılaşma serencameleri ile iyiden iyiye dağılmaya başlamıştı. Batı'da yaşanan ölçüde bir sosyal evrim yaşanmamıştı belki; ama yaşanan toplumsal ve zihinsel değişim İslamî dünya

---

25 Bkz.: İslamcılık, c. 6., İletişim Yay. 2004.

görüşünü kökünden etkiliyordu. İslam, bu dönem aydınlarının zihninde yavaş yavaş bir din olmaktan çok, bir dünya görüşü olarak tezahür ediyordu. O günün ulusçu hareketlerinden ve temayülünden etkilenen Müslüman aydını İslam'ı, milliyeté bir formda okumaya başlamıştı bile. *Eskiden dini meşruiyet kendini ilahi vahye dayalı, aşkın bir değer sistemi içinde ifade ederken, bu dönemde siyasî ve sosyal hayatın gereklerine ve zaruretlerine ne kadar uyum sağlayabileceği (gibi) bir rasyonalite içinde ifade etmeye çalıştı. Geleneksel İslam'da manevi ve öbür dünya inancına dönük güdülenme, hemen hemen tamamıyla arka plana düşmekte, din, yaşanan dünya üzerinde ısrar etmektedir. Öbür dünya inancı ideolojik İslam'da önemini kaybetmekte, İslam artan oranda dünyevileşmektedir*.[26]

İslamcılar, İslam'ı tepkisel bir ideolojinin manifestosu haline getirmek istediler. Bunu yaparken 1400 yıllık geleneğe yaslanmak istemediler (Selefçi tutum). Onlara göre geleneksel (klasik) İslam, ortaçağın durağan toplum yapıları ile özdeşleşmişti. Bu gelenekten 19. asrın kendine özgü problemlerine sistemli çözümler üretmek zordu. Bu yüzden İslamcılık, İslam'ın ilk dönemine ve asıl kaynaklara (kitap-sünnet) vurgu yapıyordu. Onlardan bir kısmı İslam'ın yalnızca temel prensipler vaz'eden bir sistem olduğunu iddia etti. Halbuki İslam düşünce tarihi içinde bu yeni bir iddia idi. Çünkü İslam, spesifik olarak pek çok mevzua detaylı hükümler getirmiştir. Fakat onlar, uzun asırlar tecrübe edilmiş bu geleneksel fıkhî değerler sistemine (bütününe) değil, yalnızca temel prensipler vaz'ettiklerini düşündükleri asıl kaynaklara yöneldiler. Temel kaynaklar, insan aklını ve teşebbüs gücünü ön plana çıkaracak şekilde yeniden yorumlandı. Böyle geleneksel İslam'ın tevekkül, itaat, kadere rıza… gibi ön plana çıkardığı davranış biçimleri yerine, insan aklını ön plana çıkaran,

---

26 Kısmen bkz.: Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, s. 27-28.

eyleme çağıran nassları, davranışlara rehber kılmak istediler. Yine geleneksel İslam'da olay ve olgulara Tanrı (Allah) merkezli bir açıklama getirilirken, İslamcılık'ta insan merkezli vurgular ön plana çıkarıldı. Bu, geleneksel İslamî entelektüel birikimi reddeden (ve/veya hep) göz ardı eden bir eksen kayması idi. İslamcılar, siyasal eylemi yüceltirken, geleneksel ulema, İslamî değerleri yücelten bir söylem üretmişti. Hasılı İslamcı hareketler, modern çevrelerde kök saldığı için açık bir biçimde, geleneksel ulemanın düşünsel ve toplumsal evreninden kopmuştu. İslamcılık sosyolojik olarak tam bir kanıtlama girişimiydi. Batılı değerler karşısında, İslam'ın nasıl daha modern kalıplar ürettiğini ispat etmek için, Kur'ân'ın yeni bir toplumsal ve siyasal okumasına girişildi. Geleneksel okuma biçimi onlara bu imkânı vermediği gibi, bu kalıpları üretmeye müsait de değildi.

İslam'ın siyasal anlamda yeniden canlandırılması, İslamî değişim, İslamî modernleşme gibi kavramlara vücud verdi. Buradan kentleşmenin ve modernleşmenin İslamî biçimleri üretilmeye başlandı. Mütedeyyin davranışların, tesettürlü giyimin, İslamî ritüel, sembol ve göstergeleri de modernleşti. Bununla beraber Müslümanlar, iki asırdır tüm toplumsal ve kültürel değerler Batılı yorumlar istikametinde dönüşüm geçirmesine rağmen, İslamî kültürel referanslarını hâlâ kaybetmediklerini de vurgulamış oluyorlardı. Modernite bir yandan Müslüman toplumları da değişime zorlarken paradoksal bir biçimde İslamîleşiyordu da İslamcıların projelerinde...

Yukarıda İslamcılığın geleneksel İslamî düşünme biçiminden büyük ölçüde koptuğunu ifade etmiştik. Fakat düşünme biçimindeki açık bir eksen kaymasına rağmen, bütün bütün de ondan ayrılmamıştır. Onlar modernitedeki ilerlemeci ideolojiyi benimsedikleri için onunla İslamî miras arasında açık bir boşluk görüyorlardı. İslamî nasslara, geleneksel kültürün ürettiği

hiyerarşik yollardan değil, doğrudan müracaat ederek ulema beyninde dinî nassları yorum yetkisini kırmak istediler. Her türlü dinî/kültürel tekeli, neredeyse uzun ortaçağın iletişim darlığına verdiler. İslam'la teb'a arasındaki iletişim eksikliği, taklidi zarurî kıldığı gibi, İslamî kültürel araçların üretimini de ulemanın ve medresenin tekeline bırakıyordu, onlara göre.

İslamcı aydınların bu tür iddialarına rağmen, aslında kullandıkları, kültürel araçlara daha yakından bakılırsa pek çok alanda geleneksel terminoloji ve metodoloji üzerinde yürüdükleri görülebilir. Birçok fıkhî ve siyasî ilkeyi Batılı formlara uygun olarak yeniden formüle etmişlerdir. Denilebilir ki, İslamcılığın kendine özgü temel yanı belki de yalnızca İslam'ı bir din olmaktan daha çok, bir ideoloji olarak sunma istekleridir. Bunun da sebepleri yukarıdan beri izah etmeye çalıştığım gibi İslamcılığın kentleşme, Batılılaşma ve modernleşme bağlamında çağdaş bir ideoloji olarak ortaya çıkması ve diğer çağdaş ideolojilerin sosyolojik kaderini/temellerini paylaşmasından ibarettir.

e- Siyasal İslam'ın Doğuşu ve Farklı Versiyonları

Siyasal İslam'ın doğuşunu hazırlayan sebeplere baktığımızda şunu görüyoruz; 18. asır aydınlanma düşüncesi insan aklını öne çıkardı. Öyle ki bu gelişme insanın o güne kadarki dünyayı kavrayış biçimini kökünden değiştirdi. Her şeye biçimsel bir açıklama getirmeye başladı. İnsan aklı ve bilim sayesinde kainatta gizli ve keşfedilmemiş hiçbir şey kalmayacaktı. Bilim giderek toplumda dinlerin yerini alacaktı. Çünkü bu düşünceye göre din, insanın bilemedi), anlam veremediği şeylere karşı duyduğu endişe ve korkunun bir ifadesi idi. Yaşadığı dünyayı anlamlandırmak ve yorumlamak için insanın bilim öncesi dönemlerde başvurduğu bir yoldu. İnsan aklı ve bilim sayesinde kainattaki bilinmeyenler keşfedildikçe artık insanlık dine ihtiyaç duymayacak ve

bilim, ilerleme çağında din ile yer değiştirecekti. Evet pozitivistlerin din ve bilim hakkındaki yorumu buydu. 19. asra bu pozitivist fikirlerin yedeğinde girildi. Sanayi inkılabı insan aklını ve eylemini daha da tebarüz ettirdi. Sanayi, teknoloji ve siyasi organizasyonlardan, hayat tarzları ve toplum ilişkilerine, insanın dünyayı kavrayış biçiminden, dinî inançlara kadar her alanda Avrupa'nın çehresini baştan ayağa değiştirdi. Avrupa inkılapla elde ettiği teknolojik üstünlüğünü de arkasına alarak üçüncü dünyü ülkelerine yönelik sömürge hareketlerini başlattı. İslam dünyasının Batıyla karşılaşmasının son asırdaki formu işte bu sömürge hareketiydi. Bu iki farklı kültürün karşılaşması İslam dünyasında derin, köklü ve uzun soluklu tesirlere yol açtı. Bu karşılaşma her açıdan Avrupa'nın üstünlüğünü ortaya koydu. Müslümanlar fiilen Avrupa'nın bu üstünlüğünü müşahade edip tanımak durumunda kaldılar. Aynı zamanda Batı'nın bu devâsâ gücünün üstünlüğünün ardındaki fikrî ve siyasî unsurları araştırmaya ve sorgulamaya başladılar.

Şurası muhakkak idi ki Batı'nın bu üstünlüğünün ardında uzun asırlardan beri süregelen devasa bir felsefî birikim mevcut idi. Dolayısıyla Batı bilimini almak isteyenler, mutlaka bu felsefi birikimle yüzleşmek zorundaydı. Ayrıca bu felsefi birikim yaygın biçimiyle materyalizme, pozitivizme ve rasyonalizme dayanmaktaydı. Bunlarla yüzleşmek demek, teknolojide, matbaa, askerî techizât, giyim ve siyaset tarzlarında, buradan dinî ve toplumsal örgütlenme biçimlerine kadar topyekün bir kültürel sistemini sil baştan inşa etmeyi gerekli kılacak kadar radikal bir değişim yapmak demekti.

Avrupa medeniyetinin 18 ve 19. asırda açık bir biçimde hem fikrî ve siyasî, hem de teknolojik ve kuramsal açıdan üstünlük sağlaması Müslüman entelijansyayı Batı'ya karşı yaklaşımda ikiye bölmüştü. İlk karşılaşmalardan ve sorgulamalardan bu

yana İslam toplumunda iki eğilim baş göstermiş idi; ya Müslüman kalarak Batı'yı üstün kılan teknolojik unsurları iktibas etmek, ya da bir bütün olarak Batı medeniyetini benimsemek. 19. Asır İslam ve özellikle Osmanlı fikir dünyası işte bu iki temayülün tesiri altında hareketli ve dinamik bir ortam inşa etti. 19. Asırdan itibaren çağdaş İslam düşüncesi bir bütün olarak Batı'nın ortaya attığı problemlere, yeniliklere cevap getirmeye ve gelişmelere ayak uydurmaya çalışan fikrî çabalar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk gelişmeler belli reform çabalarını da beraberinde getirir. Avrupaî müdahaleler, Müslüman Osmanlı toplumunda belli tepkilere de yol açar. Tanzimat ve ıslahat fermanlarının düzenlediği Avrupaî tarzlar tepkiyle karşılanır. Müsâvât fikriyle gelen müslim-gayr-i müslim eşitliği, Osmanlının asırlardır uygulanan toplumsal örgütlenme yapısını Müslüman tebanın aleyhine tehdit ediyordu. Müslüman ahali o güne kadar böylesine köklü bir değişim tehdidiyle karşılaşmamıştı. Müslümanlar her yönüyle çaplı ve köklü bir meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştı.

Geçmişte ilk tehdit ve meydan okuma İslam dünyasını fikrî yönden teşviş eden Yunan felsefesinin girişiyle olmuştu. Ancak Yunan felsefesinin ürettiği banalım, siyasî istikrarın sağlamlığı sayesinde kısa sürede atlatıldı. Bilgi sistemlerinde belli kırılmalara ve dönüşümlere yol açtıysa da Yunan felsefesi tehdidi bertaraf edildi. Daha sonra en yakın tehdit 13. asrın başlarında Moğol istilaları ile geldi. Moğol darbesi İslam'ın simgesel birliğini dağıttı ve Bağdat gibi İslam tarihinin en gelişmiş ilim ve medeniyet merkezini darmadağın etti. Her şeyi yakıp kül etti. Fakat bu güçlü tahribe rağmen İslam dünyası fikrî ihtilaflarını halledebilmiş, kurumlarını geliştirmiş ve güçlü bir medeniyet olarak bu tahribin üstesinden gelmiştir. Moğol tahribi genişliğine rağmen uzun soluklu olmadı. İslam'ın güçlü fikrî ve kurumsal yapısına

toslayarak kısa zamanda bu kültür içinde asimile oldu. Bağdat'ın tahribi uzun asırlar İslamî muhayyilede derin izler bıraktı. Bu gerginlik belki de uzun asırlar sürecek olan siyasal istikrarın da nedeni oldu.[27]

Ancak 19. Asra gelindiğinde durum böyle değildir. Avrupa medeniyeti açık bir şekilde hem fikrî ve siyasî, hem de teknolojik ve askerî yönden üstünlük sağlamıştır. İslam dünyası, tarihte görülmemiş bir meydan okuma ile karşı karşıyadır. Bu fikrî ve teknolojik birikimin ardında 18. ve 19. yüzyıl pozitivizmi vardır. 19. Asır pozitivizmi, dinleri devre dışı bırakan büyük bir tehdit oluşturur. Batı'da dinin alanı gözle görülemeyecek kadar daralmıştır. Batı bu gücün verdiği hız ve güvenle üçüncü dünyaya emperyal amaçlarla da yönelmeye başlar. Tüm dünya dinlerini ve kültürlerini pozitivist değerler çerçevesinde eriterek Batılı değerler sistemine bağımlı kılacak düşünce hareketlerini örgütler. Oryantalizm bunların başında gelmekteydi. Batılı emperyalistler, üçüncü dünyanın hiçbir yerinde İslam dünyasında karşılaştıkları bir direnme ve başkaldırı ile karşılaşmamışlardı. Her yerde emperyalist girişimlerine olan direnci kırdılar. İslam dünyasında da kırmak için onun geleneksel düşünce ve inanç sistemlerine yöneldiler. Filolojiden İslam tarihine; fıkıhtan, hadis, tefsir ve kelam bahislerine kadar her alanda uzun soluklu çalışmalar yaparak İslam dinini teşrih masasına yatırdılar.

Diğer taraftan Müslüman dünyanın yavaş yavaş sömürgeleştirilmeye ve işgal edilmeye başlanması çabaları, değişik bölgelerdeki İslam dünyasının temsilciliklerini payitahta çekmeye başlar. İslam dünyasının çeşitli yerlerindeki i§al ve sömürge faaliyetlerine karşı yardım talep etmek için gelen heyetler ve payitahtın maruz kaldığı tehacüm İstanbul'da dünya Müslümanlarının birleşmesi fikirlerini doğurur. Ancak bu ilk bir araya gelmeler

---

[27] Daha geniş bilgi için bakınız İslamcılığın Doğuşu.

M. Türköne'nin de dedi) gibi, kitlesel bir ideolojinin (İslam birliği) oluşmasına ve gelişmesine kifayet etmez. Bu fikirlerin olgunlaşarak kitlelere taşınması yeni bir aydın zümresinin ve gazeteciliğin teşekkül etmesiyle gerçekleşecektir. Birleşme fikri bu aydınların kalemiyle ve gazete gibi kamuyla iletişimi sağlayan modern araçlarla gelişmeye başladı. O güne kadar İslam dünyası destanî bir muhayyile ile ancak zihinlerde mevcut idi. Gelen elçiler vasıtasıyla haritada adı ve namı duyulmamış Müslüman devletçiklerin ve emirliklerin varlığına da şahid olundu. Geniş halk kitleleri merak ve büyük bir ilgi ile bu tür haberleri okuyor ve İslam dünyası hakkındaki yeni gelişmeleri takip ediyordu. İslam birliği fikirleri böylece kısa zamanda kitlesel bir taban bulmaya başladı.[28]

İşte İslamcılık fikirlerinin ilk tarihsel kökenlerini bu dönemde ve İstanbul'da aramak gerekir. Bu tarihlerde "ittihad-ı İslam ve'l-Müslimîn (İslamın ve Müslümanların Birliği)" fikri teşekkül etmeye başlar. İslamcılık fikrinin ve kavramının daha sonraları İslam dünyasının değişik yerlerinde farklı bileşenleri olmuştur şüphesiz. Ama ilk inşa ve kullanımın Osmanlı Tanzimat aydınına ait olduğu da tarihsel bir gerçektir. Tanzimat ve Islahat fermanlarının getirdiği hava Osmanlı Müslüman tebaayı ve aydınını İslam'ı daha derin ve daha geniş bir biçimde yeniden algılamasına neden olur. Zira fermanın Osmanlı Müslümanları üzerinde bıraktığı derin etki, yüzyıllardır sahip oldukları imtiyazlara büyük bir darbe vurmuş ve onları devletle bütünleştiren şer'î haklardan tedricen uzaklaştırmıştır. Osmanlı toplumu, sosyal örgütlenmesi dinî ve şer'î esaslarla kaynaşmış durumdaydı. Devleti kanla, başla, can ve malıyla inşa etmiş ve uzun yıllar bu fedakârlıklar ile ayakta tutmuş aslî unsur onlardı. Şer'î ve geleneksel örfî hukukun onlara tanıdığı "***millet-i hâkime***" statüsüne

---

28 Bkz.: İslamcılığın Doğuşu, s. 50 vd.

dayalı sosyal yapı, Islahat fermanı ile yavaş yavaş dumûra uğruyordu. Zira ferman, müsâvat esasını getirerek, Hıristiyan ve edyân-ı sâire müntesiplerini Müslüman teb'a ile eşitleyerek merkezîleştiriyordu. Ondan da öte ferman, sosyo-psikolojik olarak millet-i sâireye ve mahkûmeye birtakım imtiyazlar sağlıyordu. Fermanın kabulü Avrupalı sömürge devletlerinin dayatmaları ile olmuştu. Azınlıkların varlığı ve hukuku, iç işlerine müdahaleyi getiriyordu. Bu yüzden fermanın kabulü, tebaa arasında muhafazakâr tepkilere yol açtı.

Bir taraftan bu içerideki değişim, diğer taraftan İslam dünyasının siyasi birliğinin sömürgeleştirilerek parçalanmaya çalışılması girişimleri Osmanlı Tanzimat aydınını yeniden ve çağdaş gelişmeler ışığında İslam'a yöneltti. Onlar tüm bu sorunlara İslam'ın yeni bir okuma biçiminde ve Osmanlı toplumunun oturmuş dengeleri içinde çözüm ve çıkış noktası aradılar. Dinin bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, geniş kitleye ulaşabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna ve temel kabullerine inmekten ibaretti. İslam'ın yeni bir üslup içinde okunması onlara göre hem İslam dünyasının siyasi birliğini temin edecek, hem de Batı medeniyetinin üstünlüğü karşısında, çağdaş, gelişmiş bir İslamî medeniyet unsurlarının dirilmesine zemin hazırlayacaktı.[29]

İşte Tanzimat'ın İslamcı aydınlarının zihninde İslam'ın bir din olmaktan çok, bir kitle ideolojisi haline dönüşmesinin toplumsal ve konjonktürel temelleri kısaca bunlardı. Bundan önce İslam'ın toplumda algılanış biçimi, kapalı bir toplum ve cemaat yapısının sunduğu, dar sosyal ilişkiler düzeni ile insanı kendi çevresi ve öbür dünya ideali arasına kilitleyen dar evrendi. Tanzimatçı aydınların İslam birliği ve İslam dünyasının her yerinden derledikleri haberler, İslam'ın daha geniş bir sosyo-kültürel

---

29 Bkz.: Aynı yer.

havzada algılanmasına hizmet ediyordu. Onlar bu tür girişimlerle İslam cemaatinin siyasi ve kültürel birliğini sağlayacak ideolojik kalıplar bulmaya çalıştılar. Bir taraftan demokratik taleplerini dayandıracakları bir toplumsal temel bulmaya/oluşturmaya, diğer taraftan da Osmanlı devletini yaşatmak için yeni bir "millet" ideali ve buna dayalı bir milliyetçilik geliştirmeye çalıştılar. Bu ideolojilerini kurgularken Osmanlıya kurumsal ve kültürel kimliğini veren şeyin "Din-i mübîn-i İslam" olduğunun bilincinde idiler. Dolayısıyla İslamiyet onlara bu ideolojik desteği sağlayacaktı. Onlar İslam'a, Batı'dan aktardıkları kalıplar içinde bakarak, İslam'dan milliyetçi bir ideoloji çıkarmaya çabaladılar. Batılı tarzda milliyetçilik, Batı'da hem toplumsal, hem de tarihsel temellere ve geçmişe sahipti. Osmanlı aydınları bunu İslam'dan ve Osmanlı toplumsal örgütlenmesinden üreteceklerdir.

Buradaki önemli bir hususa da değinmek gerekir; Batılı analizler genellikle Osmanlı Tanzimat aydınının İslamcılığın gelişmesindeki rolünü göz ardı ederler. Oysaki İslamcılık, hem kültürel hem de ideolojik olarak Cemaleddin Afganî'den çok daha önce Tanzimat aydınlarının kafasında tebellür etmişti. Ayrıca Osmanlı aydınının ürettiği İslamcılığın farkına da bir-iki cümle ile değinmek gerek; bir kere Osmanlı aydınlarının İslamcılık modeli, Arap, Hint ve İran örneklerinden bariz biçimde ayrılmaktadır. Bu bölgelerdeki "İslamcılık" önemli ölçüde tepkisel ve uluslararası sömürgeye karşı bir "cihad" çağrısı ve seferberliği üzerine kuruludur. Oysa Osmanlı aydınlarının ürettiği İslamcılık modeli, İslam'ın, modern Avrupa ilerlemeciliği içinde, çağdaş değerler sistemi ile entegre edilerek, Osmanlının liderliğinde bir İslamcılıktır. Bu büyük ölçüde çağdaş verilerle, İslamî asılların pekiştirilerek yorumlanmasına dayalıdır. Diğer İslamcılık modelleri ise çağdaş değerler sistemini dışlayarak, bütünüyle İslam tarihinin ilk asırlarına geri dönüşü sembolize eden selefçi

değerler sistemine gönderme yapar. Tepkisel oluşu onu buna mecbur ediyordu.

Osmanlı aydınının ürettiği İslamcılık bu anlamda bütünüyle tepkisel bir çerçeve içermez: Modernizmden köklü bir kopuşu öngörmez. Muhtemelen bunun nedeni, Osmanlı merkezi toprakları (Türkiye), İslam dünyasında tek sömürge edilemeyen bölge olmuştu. Yani Osmanlı Tanzimat aydını, Batı'nın üstünlüğünü teknolojik ve bilimsel olarak kabulleniyordu, ama onlara sömürge devletleri psikolojisi ile muamelede bulunmuyordu. Tepkiselliği haddi zatında bütünüyle İslamcılığın merkezine yerleştirenler son dönem İslamcı aydın ve düşünürleridir. ***Mevdudî*** ve ***Seyid Kutup*** sonrası aydınlar. Zira ***Afganî*** ve ***Abduh***'un temsil ettiği selefçi harekette dahi bütünüyle Batı'dan bir kopuş söz konusu değildir. Bu projelerdeki yeniden İslamlaştırma faaliyeti, yabancı değerlerin reddi olarak değil, daha çok Batı'nın teknolojik/bilimsel üstünlüğünün neden olduğu şoka ve meydana gelen olağanüstü değişimlere karşı, bu değişimi anlamlı kılacak İslamî bir muhteva kazandırma anlamını taşıyordu. Diğer bir ifadeyle bu hareketler, İslamî geleneğin çağdaş değerler sistemi içerisinde yeniden inşasından ibaretti.

Evet, bu hareketler açık bir biçimde uyanışçı ve reformcu idiler. Ama rotaları Aydınlanmacılarınkiyle zıt öncüller üzerine oturuyordu. Aydınlanmacılar dini bütünüyle dışlayarak pozitivizme yönelirken bunlar, daha çok dini merkeze alan bir rota çizdiler. Bunlara göre çöküş, despotik yönetimlerden ve dinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştı. Ayrıca Batı'nın üstünlüğü yalnızca maddi ve teknolojik idi. Buna karşılık manevî ve ahlâkî sistemleri tehlike sinyalleri veriyordu. Bu yüzden İslamî ilerleme her iki yönü de beraberinde taşımalıydı. Ve yine bu yüzden gerek inançla ilgili, gerekse maddi ve sosyal alandaki İslamî gelenek çağdaş aklî değerler çerçevesinden yeni bir yoruma

ve senteze tâbi tutulacaktır. Bu rasyonelleştirme faaliyeti; İslam ile bilim, İslam ile Batılı çağdaş ve demokratik değerler arasında herhangi bir karşıtlık ve uyuşmazlık olmadığı yorumu üzerine oturtuldu. Tartışmalar idarî ve siyasî alanda da yürütülerek Osmanlı hilafetinin teorik temelleri sorgulandı. İslam dünyasının gelişmesi çerçevesinden, rasyonel ve bağımsız siyasi varlığına vücut verebilecek bir İslam birliği ideolojisine doğru seyreden bir proje yavaş yavaş bu tartışmalarda şekillenmeye başladı.

İlk İslamcıların bu tartışmalarını Batının İslam dünyasına yönelik sömürge politikaları içinde de düşünmek lâzım. Çünkü onlar İslam adına yavaş yavaş kaybolmakta olan kimliği ve onuru da düşünüyorlardı. İslâm'ın bağımsız bir siyasal kimlik üretebilme potansiyelini araştırdılar. Tarihsel gelenek içinde şekillenen siyasal kimliğin, Batı Modernizminin ve yeni milliyetçilik akımlarının getirdiği problemlere cevap vermediğini düşünüyorlardı. Bu yüzden hem geleneğin yeni bir yorumunu, hem de İslâmî asıllara doğrudan selefi bir tavırla yönelmeyi kaçınılmaz görüyorlardı.

Burada bağımsızlıklar öncesi İslâmcılıkla, bağımsızlık hareketleri sonrasında şekillenen İslâmcı faaliyeti birbirinden ayırmamız gerekir. Her iki hareket ve dönemde de İslâm'ın bir ideoloji gibi sunumu ve örgütlenmesi ortak payda olmakla birlikte konjonktürel farklılıklar göz ardı edilmemelidir. Her iki hareketi ortaya çıkaran dahili ve harici konjonktür oldukça farklılaşmıştır. *İlkler*, bir tarafta sömürgecilik karşısında bağımsız bir siyasal kimlik üretmeye çalışırken, diğer taraftan da gelişmeci ve ilerlemeci bir İslâm'ın selefi yorumunu inşa etmeye çalışıyorlardı. *İkinciler* ise, belli ölçüde aynı kaygıları taşımakla birlikte, hem dahilde baskıcı yönetimlerin manevi ve ahlâki meşruiyetlerini yitirdiklerini düşünerek sorumlu bir yönetim için İslâmî asıllara ve geleneğe vurgu yaptılar, hem de Batı'nın İslâm dünyasına

yönelik çifte standartlı ilişkilerinde, eski sömürgenin yeni biçimlerini sezdikleri için bu ilişkilere siyasal bir muhalefeti geliştirmeyi denediler. Ama her iki hareket de İslam'ın, uluslararası politik arenada yeni bir güç ve siyasal bir kimlik olarak yerini almasını hedefledi. Dolayısıyla ikisi de İslâm'ın siyasal ve ideolojik bir yorumunu ürettiler. Bu açıdan da bakılınca iki hareket arasındaki farkları fazla büyütmemek gerekir.

Bugün İslâmcılık, hem siyasal, hem de kültürel anlamda bağımsız, İslâmî bir kimliğe vurgu yapmaktadır. Ama sıra müşahhas bir İslâm devletine vücut verecek teorik temellerin tartışılmasına geldiğinde, İslâmcıların birbirlerinden oldukça farklı modeller üzerinde olduklarını görmekteyiz. Ancak önemle vurgulanmalıdır ki, Batılı paradigmaların öyle ısrarla vurguladığı gibi tepeden aşağıya, bütün kültürel ve toplumsal farklılıkları yok eden homojen bir "***din devleti***" kalıbı kesinlikle sunmamaktadırlar. Yani tarihsel İslâmî geleneğin ürettiği şer'î modeller nasıl ki iddia ve iftiraların aksine olarak hem farklı muhtevaları kuşatmış, hem de değişen oranda farklı insani ve toplumsal tecrübeler edinmiştir, öyle de çağdaş İslâmcıların siyasal İslâmî muhayyileleri de farklı tecrübeleri ve kimlikleri içselleştirmiştir. Çok aşırı ve dar bir kesim haricinde tepeden aşağıya içe kapanmış bir İslâm din devleti savunusu hemen hiçbir çağdaş siyasal İslâm projesinde ve İslâmcı projede görülmemektedir.

Bugün uluslararası analizlerin "***aşırı dinci***" ya da "***kökten dinci***" olarak nitelediği hareketler İslâm dünyasında hissedilir bir kitlesel taban bulamadığı halde bu analizler tarafından bu tür hareketler fazlaca büyütülmekte ve şişirilmektedir. Bu şişkinlik, bu nevi hareketleri psikolojik olarak olduğundan daha fazla etkin ve cesaretli kılmaktadır. Analizlerin de dediği gibi bu tür marjinal hareketlerin müntesipleri, toplumu ve devleti, Kur'ân mesajı mihverinde radikal bir biçimde -mine'l-bâb ile'l-mihrâb-

dönüştürmeyi ve değiştirmeyi hedefleyen katı ve sıkı bir ideoloji taşımaktadır. İslâmi geleneğin bu biçimde yorumu, modernizm sonrasında görülmeye başladığı için yeni ve çağdaş bir karaktere sahiptir. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu tür çıkışlar, 19. yüzyıl ve sonrasında batıyla yüzleşme sürecinde oluşmaya başlamıştır. Analizler, Bonaparte'nin 1789'daki Mısır işgalini bu yüzleşmenin sembolik bir dönüm noktası olarak takdir ediyorlar.

Batıyla yüzleşme/karşılaşma çok genel anlamda, değindiğimiz gibi İslâm dünyasında şu iki tavrı ortaya çıkardı; ilki çağdaş demokratik kavram, yapı ve yöntemlerin batılı ve Hıristiyan kılıflarında tecrit edilmesi şartıyla İslâm geleneğiyle uyuşabileceğini düşünüyordu. İkinci tavır ise (Türk, Arap, Hint, İran vb.) İslâmî gelenek ile, Batılı liberal demokrasilerin iki ayrı medeniyet unsuru olduğu ve dolayısıyla aralarında herhangi bir sentezin mümkün olamayacağı düşüncesinde idi. İslâm ve Batı iki ayrı medeniyet üretmiştir, bu yönden ikisini uzlaştırmanın imkânı ve de gereği yoktur. Elbette ara ve daha farklı görüşler de mevcut idi. Ama yine de bugün gelinen noktada demokrasi büyük ölçüde İslâm geleneğine entegre edilmiş, kanun, ceza, ticari ve medeni hukuk alanlarında değişen oranlarda şer'i geleneğe daha fazla vurgu yapan görüşler de öne çıkmaya başlamıştır. Bunlar da demokrasiyi dışlama anlamında değil, ona şer'i geleneğin ruhuna uygun bir muhteva yükleme anlamında vücut buluyorlar.

İslâmcılık, yüzeysel ve ön yargılı analizlerin dediği gibi, yalnızca yoksul yığınların bir siyasete katılma aracı değildir. İslamcılığın, özellikle tarihsel ve ulusal meşruiyeti yıpranmış ve siyasi kirlilik içinde boğulmuş toplumlarda daha farklı toplum yapılarının İslâmî terminolojiye başvurarak siyasetin yeniden meşru bir biçimini ve daha geniş katılımını oluşturma çabaları anlamını içerdiğini unutmamak lazımdır.

Fakat hiç kuşkusuz her biçimiyle İslâmcılık bir ideolojiden ibarettir. Değişik oranlarda da olsa tüm çabaları siyasal bir alana münhasırdır. Dolayısıyla hiçbir biçimde bir din olarak İslâm'ın kendisini ve bütününü ifade ve temsil etmemektedir, İslâm dünyasında, dinin bu tür ideolojik bir aygıt haline dönüştürülmesini bir "sapma" olarak değerlendiren kesimler de vardır. Çünkü dinin böyle siyasal bir ideolojide dominant bir unsur ve aygıt haline getirilmesi bazen onu ideolojik kavgaların doğrudan bir tarafı kılmaktadır ki bu, dinin esaslarıyla bağdaşır bir şey değildir. Bundan başka dinin ideolojik sunumu, yer yer İslâm dünyasında dini şiddet diye nitelenen huruç (başkaldırı) hareketlerine de vücut verebilmektedir. Bugün Batıda İslam'ın şiddetle meczedilmiş imajını körükleyen önemli problemlerden birisi de bu şiddet hareketlerinin, İslâm'ı kendi sıkı ve dar ideolojilerinin bir manifestosu haline getirmeleridir. Batılı siyasal ve medyatik paradigmalar da zaten beyinlerinde mevcut olan İslâmî ön yargıyı ve bilinç altını pekiştirecek bu tür imaj malzemesi avındadırlar. Maalesef bu tür imaj destekleri de en ziyade, İslâm'ı, gerek siyasal, gerek eylem açısından ideolojileştiren çevrelerden gelmektedir. Bu bugün ve yakın geçmişte İslâm dünyasındaki tüm hareketlerin en temel sorunu halinde tartışılagelmiştir. Çağdaş Müslüman toplumların önünde bu sorun hâlâ ehemmiyetini muhafaza etmektedir.

Ancak şurası muhakkaktır ki gerek Batılı medyatik unsurlar, gerekse entelektüel analizler İslâm dünyasına yönelik çalışmalarında sürekli mesailerini bu tür hareketler üzerinde yoğunlaştırdılar. İslâm dünyasındaki siyasi olmayan ve dinin ideolojik sunumunu yapmayan sivil ve sosyal İslâmî hareketlerle pek ilgilenmediler. Kavgacı ve Batılı değerlere baş kaldıran gürültülü hareketlere her zaman daha fazla eğildiler. Dolayısıyla bu analizlere bakan kimseler, İslâm dünyasında sanki başka hareketler yokmuş ve tüm Müslüman toplumların, radikal şiddet yanlısı ve

uzlaşmaya kapalı bir toplum modeli içinde yaşadıkları kanaatine sahip olmaktadırlar. Oysaki bugün ve yakın geçmişte İslâm dünyasının hemen her yerinde İslâm'ın daha açık, toplumsal ve insani, medeni ve uluslararası ilişkilerde gelişmeci ve uzlaşmacı yönünü yani dinin kendi barışsal tabiatını ön plana çıkaran hareketler de olmuştur. Bu hareketler her zaman daha geniş bir kitlesel tabana da sahip olmuşlardır. Ama tavır ve anlayışları tepkisel ve doğrudan siyasal olmadığı için pek dikkat çekmemiştir. Bu tür hareketlere kanaatimce siyasal paradigmalardan ve analizlerden çok, yeni ve yetersiz de olsa cemaat sosyolojisi çalışmaları kapsamında yaklaşılması daha sağlıklı olacaktır. Fakat itiraf etmeliyiz ki, Batılı kent ve cemaat sosyolojileri hem dini yükseliş hareketleri, hem de dini duygulardaki yükselme trendlerini genellikle işçi hareketlerine, anti-modernite hareketlere, kırsal göç ve göçmen hareketliliğine, kente göçtüğü halde kentleşmemiş kırsal kültürel grupların banliyö ve varoş hareketlerine indirgemektedir. İslâm dini ile banliyö ve varoş arasında doğrudan ilişki kurmak özellikle Fransız sosyal bilimcilerin sıklıkla düştüğü bir hatadır. Bir ölçüde İslâm kendisini orada ilk defa banliyölerde Cezayir'den Fas ve Tunus'tan gelen göçmenler arasında hissettirmeye başladığı için kent sorunları bağlamında bu tür değerlendirmeler makul olabilir. Ama İslâm'ın bir din olarak doğrudan banliyö ve varoş kültürüyle özdeşleştirilmesi, oldukça sığ ve yüzeysel yaklaşımların bir sonucudur. Ya da meselenin her şeyde olduğu gibi ideolojik bir boyutu vardır ki, o da İslâm'ın bir banliyö kültürü ve dini olduğu, dolaysıyla büyük kentlerde ve modernite içerisinde vücut bulamayacağı, bulmaması gerektiği ... gibi siyasi ideolojik bir tavrı da işaretleyebilir bu tür yaklaşımlar. Nitekim ABD'de bir dönem Malcom X hareketi hem siyasi bir sınırda hem de sosyal bilimcilerin marifetiyle banliyö çizgisinde özenle tutularak yatay ya da dikey herhangi İslâmî bir

genişlemeye meydan verilmesi önlenmişti. Böyle yüzeysel ve baştan savma yaklaşımlarla, hem bir din olarak İslâm, hem de Müslümanların İslâmî bilinçlenmesi sağlıklı bir biçimde analiz edilemez ve maalesef Batılı tüm sosyolojiler bu tür indirgemelerle ma'lüldür.

Siyasal İslâm, İslâmcılık ve İslâmî köktencilik gibi kavramlar, Batılı analizlerde öylesine gelişigüzel ve baştan savma kullanılmaktadır ki, sanki kendinizi doğru ve sağlıklı bir şekilde ifade edebilmenin orada bilimsel ve sosyolojik bir dili yok gibidir. Siz doğru konuşsanız bile, sizin ifade etmek istediğiniz şey ile bir Batılının anladığı şeyin aynı olup olmadığı kuşkuludur. Bu risk, özellikle dini terminoloji ve kavramlar dünyasına girdiğinizde daha da artmaktadır. Onlar kültürel ve tarihsel olarak herhangi bir dinin, müntesibinin bütün bir dünyasını ve bilincini kapsayabileceğini anlayamazlar. Çünkü Batıda dinin böyle bir etkisinden söz edilemez. En koyu Hıristiyanlar bile bariz bir biçimde seküleristtirler. Bu yüzden İslâm'ın bir Müslüman'ın hayatında bu denli güçlü bir etkiye sahip olabileceğini kavrayamıyorlar. Kavrasalar bile bundan ürküyorlar. Batılı siyasal ve sosyolojik paradigmalarda banliyönün kültürel hareketliliği ve toplumsal akış keyfiyeti her zaman kaygı vermektedir. Çünkü bu kültürel akışın ne zaman neyi ideolojik bir silah haline dönüştüreceği pek kestirilemememektedir. Eğer bu silah din olursa, bu bütün bütün içinden çıkılmaz ve 3tesinden gelinmez bir hal almaktadır. Bu yüzden Batılılar sekülerist dünyalarında, dinin yerini fazla önemsemek istemezler, özellikle Fransa'da.

Diğer taraftan siyasal İslam ya da İslamcılık iddiaları ile gündeme gelmiş ve doğrudan şiddeti metod olarak benimsemiş örgütler daha ziyade 90'lı yıllardan sonra İslam dünyasında görülmeye başladı. Özellikle körfez harbi ve son Irak işgali bu tür hareketleri daha da şiddete yöneltti. Bu hareketlerin ideolojik ve

örgütsel altyapı, eylem ve kamuoyuna sesleniş biçimlerine baktığımızda açık bir şekilde ABD, İsrail ve İngiltere karşıtı bir görüntü verdiklerini söyleyebiliriz. Yine açık bir biçimde tepkileri, İslam dünyasına yönelik emperyal ya da küresel hareketlere karşı teröre başvurma pahasına kararlı bir karşı duruşa sahip olduklarını ifade ediyor.

Şiddet ve törürün hadd-i zatında dini yoktur. Çünkü ortaya konan eylemlerin dinî, etik ya da insanî herhangi bir sınırı ve kaygısı da yoktur. Marjinallik, İslamî bir ritüeli takip ediyor görünse de, burada asıl amaç, siyasal ve ideolojik dâr kalıplardır. Dünyada şiddete ve teröre başvurmalar yalnızca el-Kâide örgütü ve benzeri teşkilatlarla sınırlı değildir. Küresellik karşıtı eylemler her yerde çoğalmakta ve artan oranda şiddete dönüşmektedir. Özellikle Berlin duvarının yıkılması, Sovyetler Birliğinin dağılması neticesinde dünya siyaset arenasının tek başlı bir güçle karşı karşıya kalması neticesinde, dünyadaki tüm ideolojik örgütlenmelerde şiddete ve kitlesel eylemlere başvurmada hissedilir derecede bir artma olmuştur. Bu hareketlerin kullandıkları sembolik değerlerin dinî/siyasî, etnik, kültürel ne olursa olsun sonuçta, süper(!) devletler tarafından dayatılan küresel dünya düzenine karşı bir başkaldırı olduğunda şüphe yoktur. Bu tür şiddetin İslamî ritüellere başvurması yalnızca sembolik bir tutumdur. İşgal doğrudan Irak'ta, Afganistan'da ve Ortadoğu'da yani İslam dünyasında olduğu için şiddetin rengi de İslamî olmaktadır.

Şiddete ve intihara başvurmanın hiçbir meşru gerekçesi olamaz. Ancak suyu dalgalandıran farklı köşelerdeki hareket tarzlarını tespit edemezsek ve tüm dikkatimizi bu dalgaların sonunda gelip kıyıda şiddete ve çarpıntıya neden olduğu noktada yoğunlaştırırsak, ne uluslararası terörün kimliğini ortaya koyabiliriz, ne de nedenlerini ve çözüm yollarını bulabiliriz.

Bu yüzden bu tür şiddet ve terör eylemlerini yalnızca siyasal İslam ideolojisi ile tanımlamak, meselenin farklı ve uluslararası dayanaklarını göz ardı etmekten başka bir anlam taşımaz. Siyasal İslam modelleri alternatif bir dünya görüşü sunmakla beraber, nihâî tahlilde komple bir dünya görüşünü örgütlemektedir. Onlar böyle yalnızca küçük ve kapalı bir örgütsel çatının dar kalıpları içerisinde kendisini ifade edemez. Dolayısıyla şiddete ve teröre başvurmasının ne sosyolojik ve ne de konjonktürel hiçbir nedeni ve temeli yoktur. Öyleyse şiddet ve terörü analiz ederken yalnızca "siyasal İslam" gibi altı ve üstü doldurulamamış kalıplara başvurmak, meseleyi "*hafife almaktan*" başka anlam taşımamaktadır. Daha derin bir analiz, terör ve şiddetin uluslararası sâiklerine ve temellerine inebilmelidir. Banliyö sosyolojisinin indirgemeci kalıpları ile de sorun çözülemez. Sosyal bilim bu tür olaylara ve daha geniş anlamda çağdaş radikalizme at gözlüğünden bakamaz, bakmamalıdır. Siyasal İslam ideolojisi ile tüm radikal hareketleri izaha kalkmak, at gözlüğü takmaktır. İşin en kolayına ve ucuzuna kaçmaktır.

f- İslam Dünyasında Köktencilik!

Başlıktan, herhangi bir biçimde bizim, İslam dünyasında ortaya çıkan yeni çağdaş dinî hareketleri ele alacağımız anlaşılmasın. Çünkü bu, bu kitabın amacı dışındadır. Ne var ki, Batılı araştırmacılar, Ortadoğu uzmanları, yani oryantalistler ya da İslam dünyasına yönelik siyasal analizlerde bulunanlar, bölgeye, İslamî kültüre ve Müslüman geleneğe yönelik tavırlarında genellikle işte bu yapısal kriz teorilerinin kalıplarını takip etme itiyadındadırlar. Tüm hareketleri ve cemaat yapılanmalarını, mevcut sosyal yapıdan ve siyasal toplumdan, maddi ve manevî bir kopuş gibi takdim etme eğilimi sergilerler. Bundan başka bir de hareketlerin modernleşmeye bir tepki olarak ortaya çıktığını, bu

yüzden de modern öncesi geleneksel cemaat ve toplum tiplerini canlandırdıklarını söylerler. Bununla, aslında radikal dinî hareketlerin, eski İslamî hayat tarzına geri dönüş gibi köktenci idealler beslediklerini iddia ederler.

Köktenci ideoloji, bilinçli olarak İslam tarihi dönemlerinin seçmeci bir yorumuna dayanır. Benimsedikleri ya da idealleştirdikleri tarihin ağırlığı, hangi dönem "***ideal örnek***" olarak seçildiyse, o dönemin üzerinde yoğunlaşır. Bu seçilmiş dönem, köktenci ideolojinin seleflerine atıfta bulunarak, varlık ve misyonlarını meşrulaştırma aracı görür. Yani bir anlamda köktenci eğilimler, geleceğe şekil vermek için, bugünün kriz ortamında geçmişi yeniden kurmaya çabalarlar. Bu çaba ayrıca saldırgan Batı kültürü ile yerli değerler sistemi arasındaki çatışmayı da içerir.

Diğer taraftan bu hareketler, modern öncesi toplum formlarının sosyo-kültürel kodlarını ve araçlarını kullanmakla birlikte, çağdaş bir siyasal toplum inşa etmeyi de amaçlar. Buna göre mevcut iktidarlar, dahilde meşruiyetlerini yitirmiş, baskıcı ve Batılı değerleri benimsemiş yönetimlerdir. Gayr-ı meşru oldukları için de siyasal olarak muhalefet edilmeli ve yönetimin İslamî nasslara ve ideallere uygun olarak yeniden dizayn edilmesi için mücadele verilmesi gerekmektedir. Bu açıdan İslam dünyasındaki dinî hareketler, klasik İslamcılığın çağdaş bir görüntüsünden ibarettir. Evet, Batılı analizciler ve sosyal bilimcilerin İslam dünyasındaki hareketlere yönelik tavrı işte yaklaşık olarak bu şekilde özetlenebilir.

Bu analizler kaba hatlarıyla klasik oryantalist bakışın kaygılarını ve izlerini taşımaktadır. Klasik oryantalistlerin İslam dünyasındaki düşmanları İslamcı ideolojiyi üreten selefçi hareketlerdi. Çünkü onlar, uluslararası sömürgeciliğin fikrî ve kültürel ideolojisini hazırlayan oryantalistlerin çağdaşları idi. Bu selefçi siyasal hareketler, İslam dünyasındaki Batılı sömürgelere karşı

verilen ulusal bağımsızlık hareketleriyle iç içe ve omuz omuza gelişmiş hareketlerdi. Yoksa mesele öyle Batılı paradigmaların takdim ettiği gibi doğrudan modernleşme sürecine yönelmiş hareketler değildi. Ayrıca Batılı araştırmalar, İslam dünyasındaki hareketlerin İslam tarihinin ilk asırlarını idealleştirmelerini de kasıtlı olarak "***köktencilik***"le yorumlarlar. Bu doğru değildir. Doğru olmadığı gibi, konu amaçlı olarak mihverinden saptırılmaktadır. Şöyle ki; Sosyolojik bir bakış açısına, "*İslamî hayat tarzına geri dönüş*" sloganı kültürel olarak eski toplum özlemini idealize ettiği için, belli ölçüde siyasal bir ideoloji olarak görünebilir. Fakat bir din olarak İslam'ın, mü'minlerin bütün bireysel ve sosyal bilinçleri üzerinde kapsamlı bir etkiye ve yere sahip olduğunu düşündüğümüzde, Müslümanların, İslamî asılları ve ilkeleri, günlük bireysel, toplumsal ve kültürel hayatlarına uyarlamalarından daha doğal bir şey olabilir mi? Oysaki aynı Batılılar kendi kültürel ve siyasal aydınlanmalarının kökenini ta antik döneme giderek oluşturmalarına rağmen, nedense "*köktenc*i" ya da "*modern öncesi*" gibi nitelemelere maruz kalmazlar. *İslam tarihinin ilk dönemleri, elbette çağdaş Müslüman dünya için salt siyasal amaçlardan daha öteye şeyler ifade eder. Bu dinin Peygamberinin yaşadığı dönem, herhalde bütün ümmetin tarihi içinde İslam'ın her yönüyle daha saf, duru ve daha doğru yaşandığı dönemdir. İslamî kimliğin en saf ve katışıksız teşekkül ettiği, kültürel, tarihî, itikadî ve ideolojik herhangi bir sapmaya ve kırılmaya maruz kalmadığı dönemdir. Dolayısıyla bu dönemin, Müslümanlarn muhayyilesinde, saf, ter ü tâze, canlı ve her an örnek ve ideal olarak kalması son derece tabiidir. Bu döneme yönelik ideallerin, köktencilik ya da başka herhangi bir siyasal yafta ile itham edilerek kirletilmeye çalışılması, aslında Müslümanları son derece rencide edici bir girişimdir*.

Elbette yeryüzünde herhangi bir hareket, İslam tarihinin bu dönemlerini, siyasal bir programa slogan ya da ideolojik bir araç

yapabilir; bu dönem ilk İslam pratiklerini siyasî ideolojisi için idealize ederek politik bir projeye dönüştürebilir. Nitekim klasik İslamcılığın bazı görünüm ve tezahürlerinde buna rastlıyorduk. Ancak şunu ifade edelim ki, bu dönemin siyasal bir program gibi sunumu ile, sosyo-kültürel olarak idealleştirilmesi aynı şey değildir. Öncelikle bu farklılCn iyi anlaşılması lazım. Batılı analizler genellikle bu ayırımı yapmaya yanaşmıyorlar. Dolayısıyla İslam dünyasındaki hemen her hareketi aynı ideal ve programları paylaşan hareketler olarak ele alıyorlar. Ne bu hareketleri ortaya çıkaran farklı sosyo-kültürel temelleri, ne de bu hareketlerin farklı hassasiyetlerini, toplumsal talep ve ideallerini nazar-ı itibara alıyorlar. Şüphesiz yeni araştırmacılar nisbeten bu hassasiyeti gözetiyorlar. Ne var ki zaten onlar da klasik hareketler sosyolojisini ve her hareketi yapısal krizlere dayandıran genellemeleri sorguluyorlar.

Üçüncü Bölüm

KÜLTÜREL AÇI

KÜLTÜREL AÇI

1. BATI BİLİMİNİN VE BİLİMSEL DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KARAKTERİSTİĞİ

M. F. Gülen Hocaefendi'nin ilim, düşünce, akıl ve bilimsel gelişmeler hakkındaki düşünce, yorum ve kanaatlerine geçmeden önce Batılı bilimin ve bilim anlayışının temel özellikleri hakkında birkaç hususa temas etmekte yarar var. Bu, hem onun Batı düşüncesi karşısındaki tutumunu, hem de kendi düşünce sistemini anlamamız konusunda bize yardımcı olacaktır. *M. F. Gülen* şüphesiz gençliğinin ilk yıllarından beri Batı düşüncesini takip eden entelektüel bir temele sahiptir. Dinî ve sosyal kişiliğinin yanında ciddi bir felsefî ve düşünsel temeli de mevcuttur. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun bu entelektüel temeli, diğer dinî ve sosyal aktivitelerinin gölgesinde kalmıştır. 90'lı yıllarda değişik medya vasıtalarında kendisiyle yapılan röportaj ve söyleşilerde kültür, siyaset, devlet, demokrasi, akıl ve düşünce, diyalog ve hoşgörü, ahlâk, sanat ve felsefe gibi temel konularda görüşleri gündeme oturunca, Türkiye onun entelektüel kişiliği hakkında yavaş yavaş bilgi sahibi olmaya başlamıştı.

Neredeyse o günlere kadar yakın muhiti hariç, Türkiye onu yalnzca dinî aktiviteleri ile tanıyordu.

Bunun böyle olmasında, Türkiye'nin Tanzimat'tan bu yana gündemine hakim olan siyasal ve düşünsel konjonktürün de etkisi olmuştur. Zira Tanzimat'la başlayan süreç, eski ulemâ geleneğini ve kurumsal kişiliğini Batı'daki süreçlere uygun olarak sekülerleştirmiş ve onu bilimsel düşünce muhitlerinden tecrit etmiştir. ***Ulemâ*** giderek Cumhuriyet döneminde "***Aydın***"a dönüşmüştür. "***Aydın***" kavramı modern ve seküler bir kavramdır. Tamamen geleneksel düşünce mirasından ve hiyerarşisinden koparak, Batılı düşünsel geleneği takip eden kimse demektir. Batılılaşma süreci, geleneksel düşünce ve ilimle ilgili tüm kavramları dönüşüme uğratmıştır. ***İlim-bilim, Münevver-Aydın, Mütefekkir-Entelektüel***... gibi kavramlar artık birbirini karşılayamaz olmuştur. Bu zihinsel dönüşümün önemli neticelerinden birisi, dinî düşünce geleneğinin, sosyal ve fen bilimlerinden bütünüyle ayrışmasıdır. Felsefî ve bilimsel düşüncenin sekülerlemesi, eski ulema geleneğinin toplumsal ve bilimsel otoritesini zayıflatarak onu gündem dışına çıkarmıştır.

Böyle dönüşümlerin yaşandığı Türkiye'de, kamuoyunda bir hoca ve vaiz kimliğiyle ma'ruf *M. F. Gülen Hocaefendi*'nin aynı zamanda entelektüel bir derinliğe sahip olması elbette ilgiyle karşılandı. *M. F. Gülen* modern eğitim müesseselerinden değil, eski ulemâ geleneğinden ve kurumlarından gelmiş idi. Dolayısıyla bazı çevreler seküler bir bakışla bunu garipsediği gibi riskli de buluyorlardı. Onlar aydınlanma bağnazlığı içinde bir din adamının felsefeyle, fikirle, siyasî, sosyal ve güncel kültürel meselelerle ilgilenmesini mümkün görmüyorlardı. Bilim düşüncesinin ve bilim yapmanın, aydınların ve bilim adamlarının tekelinde kalmasını istiyorlardı. Eski ulemanın nasıl o toplumda siyasî, sosyal ve entelektüel bir otoritesi ve mevkii vardıysa,

bugünün modern toplumunda da bu otorite, aydınların ve bilim adamlarının olmalıydı. Bu yüzden bu otorite ve hiyerarşiyi paylaşmak istemiyorlardı. Yıllardır bu hep böyleydi. Bir din adamının felsefe yapması, ciddi entelektüel konulara girmesi onlar açısından kolay hazmedilebilecek bir şey değildi. Aydınlanma düşüncesi ve onun seküler mirası onların dünyalarına öylesine nüfuz etmiş ve yerleşmiş idi ki, *M. F. Gülen Hocaefendi* sıra dışı entelektüel ve sosyal kimliğiyle bu ezberlerini bozmuştu. Bu, anlaşılması imkânsız değilse de oldukça zor bir durumdu.

Oysa ileride göreceğimiz gibi *M. F. Gülen* açısından sorun, bir aydınlanma ya da Batılılaşma sorunu değildi. Zira o İslam dininin ve doğrudan Kur'ân ve Sünnet nasslarının düşünce ve bilimle ilgili herhangi bir sorunu ve çatışması olmadığını biliyordu. İslam dini, başka hiçbir dinde yeri olmayacak ölçüde bilime, düşünceye ve bilimsel çalışmalara teşvik ediyor, sıradan bir mü'minin dahi çevresi ile, varlık, eşya ve tabiatla şuurlu bir ilişki içinde olmasını istiyordu. Kur'ân, tabiat ve varlıkla şuurlu ve düzenli ilişkileri, imanı artırıcı bir faktör olarak takdim ediyordu. Buna tekrar döneceğiz.

Esasında *M. F. Gülen*'in şahsında gördüğümüz bu durum, daha geniş anlamda, Batı'daki din ile bilim arasındaki ayrışmanın küçük bir yansıması ve sorunun üçüncü dünyaya taşınmasından başka bir şey değildir. Batı'da Hıristiyanlık ile bilim ve düşünce çevreleri arasında yaşanan kavga, bunların bütünüyle birbirlerinden ayrışmasıyla neticelenmiştir. Bu uzun konuya burada girmeyeceğiz. Ancak bilimin kutsal olandan bağımsızlaşmasının (sekülerizm) siyasî, sosyal, dinî ve kültürel pek çok neticesi ve tezahürü olmuştur. Bunların belki en önemlisi, dinin tamamiyle öte dünyaya ait bir olguya dönüşmesi ve dünyada seküler bir düzen içinde yalnızca kilise duvarları ve fertlerin kendi iç tercihleri arasına sıkıştırılması hadisesidir. Batı'daki bu

gelişme, bilim ile din arasındaki bu ayrışma, daha geniş bir Batılılaşma süreciyle de birleşerek tüm dünya toplumlarına yansımış ve taşınmıştır. İslam dininin bilimle herhangi bir sorunu olmamasyla birlikte, Batı'daki problematik taklit yoluyla İslam dünyasının her yerine taşınmıştır. İslam dünyasındaki Batıcı aydın ve yönetici elit, büyük bir ideolojik körlükle Batı'da Hıristiyanlık temelinde yaşanan bu sorunu, İslamiyet temeline de taşıyarak dini topyekün mahkum etmek istemiştir. İşte bu tür gelişmeler İslam dünyasındaki ulema geleneğini ve İslamî düşünce hiyerarşisini kırılmalara maruz bırakmıştır. Dolayısıyla neredeyse orada dinî kimliğe sahip bir kimsenin bilim yapmasının, felsefî ve entelektüel meselelerle iştigal etmesinin neredeyse tüm kurumsal yolları kapatılmıştır. Kısaca *M. F. Gülen Hocaefendi*'nin şahında, iki asırlık Batılılaşma macerasının bütün yönleri yeniden hortlatılarak tartışma gündemine sokulmuştur. Meselenin arka planı ve tarihsel geçmişi buraya dayanmaktadır.

Gelelim Batı biliminin ve bilimsel düşüncesinin temel niteliklerine. Şüphesiz burada üzerinde duracağım husus çok genel bir bakış açısı sunacaktır. Ele alacağım ve getireceğim kategorik yaklaşım, başkaları tarafından paylaşılır ya da paylaşılmaz, mevzumuzla sınırlı kalacaktır. Hiç kuşkusuz Batı düşüncesinin başka temel özellikleri ve hatta bizim burada değineceğimiz yönlerinden onu belki daha net olarak ortaya koyacak unsurlar da vardır. Ama umarım sahanın uzmanlarının geniş hoşgörüsü ile karşılaşırım. Zira zaten burada yapmak istediğimiz Batı düşünce tarihinin bütün gelenekleri ve fraksiyonlarıyla bir envanterini çıkarmak değildir. *Mahrutî bir bakışın yakalayabileceği kadarıyla yetineceğiz. Batı düşünce ve bilim geleneğini üç açıdan ele alacağız. Bunun, Batılı düşünce ve bilim tarzını yönlendiren yasaları, bakış ve davranış tarzlarını genel olarak ortaya koyacağı kanaatindeyiz*:

a- Rasyonalist ve Nesnelci Boyut (Evrensellik Boyutu)

Batı bilimi, Avrupa'daki bilimsel devrimden doğmuş olan ve hâl-i hazırda dünyanın dört bir yanında Üniversitelerde ve teknoloji kurumlarında öğretilip uygulanmakta olan bilimdir. Bu bilime "*akılcılık*" denilen; bilimin sistematik ve açıkça belirlenebilir bir tarzda üretildiğini ve diğer tüm gelenekleri hükümsüz kıldığını öne süren bir ideoloji eşlik etmektedir. Buna "*bilimsel yöntem*" de denmektedir. Kabaca; dünyanın neye benzediğini ve onu ihtiyaçlarımıza uygun şekilde nasıl değiştirebileceğimizi öğretiyor bize.

Ayrıca Batı bilimine "***akılcılık***" gibi, "***nesnellik ve bilginin nicel mülahazalara dayandırılması***" gerektiği ideolojisi de eşlik ediyor. Batıda, güçlü uyaran vazifesi gören bu fikirlerin evrensel olduğu ilan edildi. Fakat bu ilanla birlikte, kendisine yol açmış ortam ve şartlar kadar özgün ve hususi bir bilim inşa edildi! Oysa farklı ortam ve şartlar, farklı hususiyetlerin evrenselleştirilmesine ve araya girmesine, dolayısıyla da farklı bir bilim geleneği üretilmesine yol açabilirdi. Ama açmadı. Çünkü yarışma Batı bilimini kazandıracak biçimde düzenlenmişti.[30]

Bu ideoloji, Batılı olmayan bilimleri birçok yerde ortadan kaldırdı, bu doğrudur. Ama bunun nedeni **Kuhn, Wallerstein ve Feyerabend'in** de dediği gibi, onların iflas etmiş ya da başarısız olmuş olmaları değil, Batı bilimini uygulayan toplumların, daha büyük askeri güce sahip olmalarıydı. Eğer Batı bilimi üçüncü dünya ülkelerinde kabul edildiyse bu, daha iyi anlayış ve herkes için daha iyi bir yaşam ürettiği için değil, daha iyi silahlar ürettiği içindi.

---

30 Daha geniş bilgi için bkz.: P. Feyerabend, Yönteme Karşı, Ayrıntı yay.

Bilim, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerinden yalnızca birisidir; fakat Batı bilimi diğer alternatifleri yok sayarak kendisinin tek ve yanılmaz olduğunu iddia etti. Bütün insani, fiziksel ve toplumsal problemlerin üstesinden tek başına gelebileceğini vadetti. Sanki, Batı biliminin henüz tam olarak nüfuz etmediği kültürler ve zamanlarda yaşayanlar, hayatın önlerine koyduğu sorunları aşıp ayakta kalmamışlar gibi. Bize yıllardır bilimin "*akılcılığı*", "*yanılmazlığı*", deneyle ispatlanabilir ve "*evrensel*" olduğu ezberletildi. İşte Kuhn, Wallerstein ve Feyerabend gibi son dönem entelektüel ve düşünürler bu ezberimizi, akılcılığın kullandığı araçları sorgulayarak bozdular.[31] Feyerabend'e göre bilim, son iki yüzyıldaki göz kamaştırıcı başarılarına rağmen, ne hakikatin tılsımlı anahtarı, ne tümüyle akılsaldır, ne de evrensel usul ve yöntemlere bağlıdır. Ne kusursuzdur, ne de her zaman insanın yararınadır. Toplumdaki diğer geleneklerden hiçbir ayrıcalığı olmamasına rağmen Batı bilimi, dünyanın her yerinde rakipsiz bir egemenlik kurdu. Ama bunun nedeni akılsal oluşu, ya da içsel üstünlüğü değil, devletle bütünleşerek, bütün diğer kültürleri, değer, yöntem ve usulleri "akıl dışı", "bilim dışı" ilân ederek yok etmiş olmasıdır. Bilimin hakikat konusundaki bu tekelci konumu büyük ölçüde bunu geçim haline getirmiş aydınların ve ideolojilerin eseridir, diyor Feyerabend.

Batılı bilim, modern öncüller üzerine kuruludur. Modern bilim, yani Kartezyen/Newtoncu bilim, kesinliğin kesinliği üzerinde temellendirilmiştir. Temel varsayım; bütün doğal olguları yönlendiren nesnel-evrensel yasalar olduğu, bilimsel araştırma ve akılcılıkla bu yasaların belirlenebileceği ve bu yasalar bir kez

---

31 Bkz.: Thomas S. Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Alan yay; Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Metis yay; P. Feyerabend, Özgür Bir Toplumda Bilim; Yönteme Karşı, Ayrıntı yay.

bilindikten sonra, herhangi bir başlangıç durumundan yola çıkarak, geleceği ve geçmişi kusursuz bir biçimde öngörebileceğimiz yönündedir. Buna göre, dünya, evren, insan ve toplum bu determinist yasalar tarafından yönlendirilmektedir. Ve bu yasaların keşfedilmesi bize, *doğaya, insana ve topluma* ait zaman ve mekândan bağımsız olan *evrensel süreçleri* kazandıracaktır. Açıktır ki burada bilgiye fazla ihtiyaç duyulmaz. Ona yalnızca, sistemin geçmişte ya da gelecekte herhangi bir zamandaki durumunu kestirebilmek için ihtiyaç duyulacaktır. Bu bilim anlayışının, Hıristiyan düşüncesinin sekülerleştirilmiş bir biçiminden ibaret olduğu sık sık vurgulanır Batıda. Burada Tanrının yerine "doğa"nın ikame edildiği, zorunlu kesinlik varsayımlarının da dinin hakikatlerinden türetildiği ve bu hakikatlere paralel olduğu söylenir. Eski kozmolojik anlayışa hakim olan teolojik yaklaşım yerine de modern maddeci akılcılık geçirilmiştir.[32] Erken dönem doğa felsefeleri ve bilimsel araştırmaları sürekli rasyonalizmi geliştirecek biçimde yorumlandı. Eski teleolojik yaklaşım, eksik ve sakıncalı yönleri olmasına rağmen evreni, yaratıcı bir varlık etrafında tanımlıyordu.

İnsan, varlık ve Tanrı arasında doğrudan ve küllî olmasa da, daimî bir ilişkinin varlığından söz edilmekteydi. Doğa bilimcileri bu ilişkiyi mekanik bir düzeye indirgeyerek, teleolojik yaklaşımın "Tanrı merkezli evren anlayışı"nı, insanın ve maddi ilişkilerin dünyasına çeken rasyonalizme dönüştürmüşlerdir. Böylece kainatta yegane gerçek, Tanrının varlığı değil, aklın kendisi ile, insan ve doğadaki fonksiyonuydu. Rasyonalizm varlık ve eşyayı yorumlarken, aşkn ve nihaî sebeplere ve hikmetlere göre değil, salt aklın nesnel ölçülerine göre yorumladı.

---

32 Bkz.: Wallerstein, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Metis yayınları, s. 10.

b- Pozitivist ve İlerlemeci Boyut

16 ve 17. yüzyıllarda batıda gelişen bilimsel devrimler yavaş yavaş batı düşüncesini 19. asırda genel bir eğilim olan pozitivizmin kucağına itecektir. Galileo, Kepler, Kopernik, Newton, Boyle.. ile gelişen mekanistik dünya görüşü rasyonalizmin de tesiriyle aşırı maddeci ve pozitivist bir kalıba dökülmüştür. 19. asır batı bilimsel bilgi ve düşüncesine ana koordinatlarını veren pozitivizm olmuştur.

Bilim felsefesinde doğrudan doğruya empirik gelenek içinde yer alan pozitivizm, varlığı yorumlamada ve açıklamada gözlem ve deneye dayanır, yani pozitif bilgiyi öngörür. Bilgiye, insan duygularının ulaşabildiği kadar bir sınır getirir. Bu duyuların üstünde ve ötesinde metafizik bir alanın varlığını kabul etmez. O, farklı bilgi türlerinin olamayacağını, gerçek bilginin, empirik olguların araştırmasından ve açıklanmasından ibaret olduğunu vurgular.

Pozitivizmin ilk temeli aslında mekanistik bilim anlayışıyla atılır. Çünkü mekanistik bilim bize, varlıktaki maddi düzeni, hareket ve ilişkiyi pozitif yöntemlerle açıklar. Varlığın içsel düzeni, doğalarında mevcut olan kanunlarla yönetilir. Onda haricî, metafizik, animist ve aşkın bir gücün tesiri söz konusu değildir. Bu iç düzeni keşfetmemizin yolu yalnızca potizif ve deneysel yöntemlerden geçmektedir. İnsan aklını da bu tecrübelerin dünyası dışında herhangi bir neden aramaya yöneltmez.

Pozitivizm Saint Simon, Comte, Mach, Kierkegaard ve Sartre... gibi varoluşçu filozoflar tarafından, topluma, felsefî ve siyasal düşünceye uygulanır. Pozitivist yaklaşım, bilgiyi, insanın duyusal sınırlarına ve tecrübelerine indirgeyerek daraltmıştır. Genel olarak Batı bilim ve bilgi anlayışının pozitivist bir temele ve karaktere sahip olduğu hem Batı'da hem de Doğu'da

söylenegelmiştir. Batı bilimine nasıl "akılcılık" gibi bir ideoloji eşlik ediyorsa, pozitivizme de "***ilerlemeci***" ve "***evrimci***" bir ideoloji ve görüş eşlik etmektedir. Mekanistik anlayışta kesinliğe duyulan inanç ne ise, pozitivizmde de ilerlemeye duyulan inanç aynıdır. Bunlar topyekün batı bilimsel düşüncesinin ve biliminin ana koordinatlarını verir bize. Batı'da mekanistik görüşe, kesinliğe, ilerleme ve akılcılık ideolojisine en derli-toplu eleştiri yine aynı coğrafyada yaşayan bilim adamlarından gelmiştir.

Bilim ilerledikçe Newtoncu kesinliklerin yalnızca son derece sınırlı ve basit sistemler için geçerli olduğu ortaya çıktı. Evrenin nihayet derecede kompleks ve karmaşık bir düzene sahip bulunduğu, daha büyük, daha çaplı ve kapsamlı kozmik düzenlerin keşfedilmesi gerektiği açığa çıktı. Mekanistik bilim teorisi 16 ve 17. yüzyıllar için bir devrim niteliği taşıyor olsa da, çağdaş bilimin getirdiği yeni varlık teorileri karşısında çökmüştür.

Wallerstein, evrenin bu kompleks yapısı karşısında son derece sınırlı bilgi teorisi üreten Newtoncu kesinliğe duyulan inancı sorgular. Hatta teoriyle istihza edercesine; belirsizlik harika bir şeymiş, diyor. Kesinlik gerçek olsaydı bu, ahlâken ölmek demek olacaktı. Gelecek hakkında kesin bilgiye sahip olsaydık (***mekanistik görüş varlıktaki düzenden yola çıkarak geleceği net olarak öngörebileceğimizi iddia ediyordu***), herhangi bir şey yapmaya yönelik ahlâkî bir zorlama olmazdı, diyor.[33]

Wallerstein'in yakınması hem batı bilimine ve ilerleme ideolojisine ince bir eleştiri ve istihza içeriyor, hem de Newtoncu mekanik ve pozitivist anlayışın iflas etmiş olduğunu ilan ediyor. Wallerstein'in herhangi bir inanca bağlı olup-olmadığı bilinmese de, zihinsel olarak sorguladığı sistem, çağdaş modernizmin ve bilimsel ilerlemelerin getirdiği pozitivist dünya görüşüdür. O,

---

[33] a.g.e., s. 12.

bu sistemin sonunun geldiğini ilan ediyor. Fakat o, dünyamızın ve evrenin geleceğinin ne olacağyla ilgili Newtoncu yanıltıcı kesinliğin yerine, "*belirsizliği*" getiriyor. Belki de o, evrenin geleceğine ilişkin sorunu, metafizik biliminin konusu olarak görüyordu. Böyle bir şeye inanıyorsa! Veya açık olarak böyle bir sorunu irdelemekten kaçınmıştı. Fizikî kesinliği sorgularken, bu sorgulamaların gelip nihâî bir sebebe yani metafizik bir boyuta saplanıp kalacağının tamamıyla farkındadır aslında. Düşünce sistemi, evren hakkındaki sorgulamaları ve zihinsel faaliyeti birden keserek iktisadî ve toplumsal alana yönelir. Evrenin geleceği hakkında daha büyük sorular sormaktan kaçınır. Esasında pek çok düşünür evrenin nihâî amacı hakkında detaylı konuşmaktan kaçınır batı geleneğinde. Çünkü detaylı sorgulamalar nihayet "*yaratıcı teorilerine*" gelip yaslanacaktır. Batı düşünce ve bilim geleneği hiçbir zaman kainat hakkındaki yaratıcı teorilerine köklü ve ciddi olarak eğilmedi. Öyle ki mesele evrenin nihâî amacına gelince söz ve düşünce faaliyeti; aslında bu alanda söyleyecek çok sözü varmış da, ancak vakit ve mekân darlığı, konunun bu olmadığı.. gibi bildik ve alışılagelmiş gerekçe ve manevralara yönelmektedir. Wallerstein de bundan müstesna değildir. Ancak Kuhn'un düşünsel faaliyeti nasıl ki fizikî kesinliklere duyulan inancı sorgulamak idiyse, Wallerstein'inki de bu kesinlik inancını "*toplumsal ve siyasal*" alanda sorgulamaktı. Onunki daha çok yeni bir sosyal bilim anlayışından ibarettir, denebilir. Her şeye rağmen Wallerstein bir kilise papazı hassasiyeti içinde; "***Her türlü biçimiyle aydınlanmanın vazettiğinin tersine, ilerleme hiç de kaçınılmaz değildir. Bütün bilimsel ilerleme çabalarına rağmen dünya, son birkaç yüzyılda ahlâkî açıdan hiç ilerlememiştir... diyebilmiştir!.***"

Bazen kavramlar iyi bir kamuflaj vazifesi görürler. "Bilimsel" kavramı da öyle. Bir düşünceyi, bir ideolojiyi, bir önyargıyı

ve hatta bir dogmayı tartışmasız kılmak istiyorsanız, başına "bilimsel" kelimesini eklemeniz çok defa kâfî gelir. Küçümsemek niyetiyle değil asla.. Meselâ, bilimsel düşünce, bilimsel bilgi, bilimsel ilerleme... gibi kavramlar esasında belli bir zihinsel tutumu, bakış açısını ve düşünce durumunu ifade etmekle beraber kendilerine evrensellik ve nesnellik/objektiflik mevkii verilmiştir. Oysaki tarih boyunca, belli bir felsefe ve tarih görüşüne dayanarak "bilim" veya "ilerleme" olarak gösterilen birçok sonucun, yerine göre, ne kadar yanıltıcı olduğunu müşahede etmişizdir. Zira bilim adamları, bilimsel araştırma ve tecrübe yapanıyla, felsefeci, düşünür ve tarihçisiyle Kuhn'un dediği gibi, bilimde varılan en son aşamayı daima varılabilecek en iyi aşama olarak gösterme eğiliminde olmuşlardır. Eldeki bilgi içeriklerini, sanki birbirlerine doğrudan bağlıymış ve o aşamaya, sürekli ve kesintisiz bir birikimle varılmış gibi takdim etmek, böylece varılan aşamayı da mümkün olan tek ilerleme durumu gibi göstermek, bilim dünyası arasında oldukça yaygın olan ideolojik bir tutumdur. Bu tür tutumlar, genellikle olgulara "ircâî" bakış açısıyla yönelerek bilim tarihini yeniden yazmak, bir anlamda tahrif etmek temayülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ampirizmin ve Pozitivizmin ilerleme ideolojisine getirdiği yorum bunun tipik bir örneğidir. Buna göre ilerleme, sürekli, kesintisiz ve düz çizgi halinde seyretmiştir. Gerçekten öyle midir? Bilgi, bilim ve ilerleme, gerçekte sürekli ve düz bir hattı mı takîb etmiştir? Farklı tercihler, alternatifler ve yöntemsel farklılıkların bu ilerlemeye katkısı olmamış mıdır? T. S. Kuhn işte çağdaş bilime bu tür sorular yöneltmiştir. Kuhn 1960'ların ortalarında bu bilimsel düşünce ve ilerleme ideolojisini sorguladığnda düşünceleri bilim dünyasında epey gürültü çıkarmıştı. Çünkü o, ilerleme ideolojisinin dayattığı ampirik ve pozitivist temelleri sorguluyordu. Onun sorgulamaları çağdaş bilime olan inancın zirvede olduğu ve ampirik

(deneysel) bilginin neredeyse putlaştırıldığı bir zamana denk düşmüştü.

Aydınlanma ve 19. yüzyıl evrim kuramlarının geliştirilmesi, ilerleme ideolojisini iyice putlaştırdı. Çağdaş bilim ve akılcılığın temeli buna göre atıldı. Varlık, insan, doğa ve toplum kavramları ve teorileri ilerleme ve evrim ideolojisine göre yeniden örgütlendi. Bu bakış açısına göre bilim, dört yüz yıldır hiç bir duraksama yaşamadan ilerlemekte idi. Her yeni buluş, beraberinde yeni sorunlar getirdiyse de, yeni çözüm yolları da getirmiş, yeni araştırma alanları açmış, ampirik bilgiye olan ilgi giderek büyümüştür. Böylece, insanın doğal çevresi hakkındaki bilgisinin ve çevresi üzerindeki egemenliğinin bundan sonra da süreceği düşüncesi yalnızca "aklın" üstünlüğüne duyulan bir inanç olarak kalmadı, doğruluğu ya da yanlışlığı kesin kanıtlanmasa bile, bilimsel olarak sınanabilecek müşahhas bir varsayım haline gelmişti. 19. yüzyıl evrim kuramının ortaya atılmasıyla, doğanın da ilerleme kaydeden bir tarihi olduğu tezine ulaşıldı. Bu yaklaşım, "***ilerleme***" fikrini ve tezini güçlendirmiş, doğanın bir parçası olan insanın ve insan topluluklarının da ilerlediği ve bu ilerlemenin bilimsel olarak saptanabilecek kuralları olduğu ve bu kuralların ampirist bilgi ve deneyime bağlı bulunduğu iddialarını tam da Aydınlanmanın pozitivist doğasına uygun olarak geliştirdi.

T. S. Kuhn meşhur "***Bilimsel Devrimlerin Yapısı***" adlı çalışmasında bilimin de, siyasal devrimler gibi ideolojik bir yapısının bulunduğunu tarihi verilere dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Kuhn'un başlangıçta böyle bir niyeti yok idiyse de, kitabının K. Popper'in çalışmasyla beraber pozitivist bilgi teorisinin dönüştürülmesinde katkısı olmuştur. Bilimsel düşünce ve ilerleme diye dayatılan şey, diyor, aslında belli değer yargılarını ifade etmektedir. Bu değer yargıları da mutlak değildir ve dönüştürülebilir. Dün için doğru olan şey, bugün için doğru olmayabilir. Bilim

tarihi, bilimsel girişimin kesintisiz bir birikim halinde değil, aksine bilgiyi büyük kesintilere, hatta kopmalara uğratan devrimci dönüşümlerle geliştiğini göstermek ister. Yani birbiriyle çatışan dünya kadar tez, paradigma ve bilimsel görüş vardır. Bugüne kadar gelinen aşama bu farklı paradigmaların çatışmasının ve birbiriyle etkileşiminin bir neticesidir, diyor Kuhn. Dolayısıyla ona göre insanlık için neyin ilerleme olduğunu tayin eden şey, yalnızca bilimsel düşünce, yöntem ve tutumla ortaya konamaz. Yöntemler kadar, tarihsel ve toplumsal şartlar, ahlâkî, dinî ve estetik kaygılar, farklı değer yargıları ve tercihlerin de bunda payı vardır.

Kuhn, burada bir anlamda bilimin alternatif bir tarihini yazmaya çalışmaktadır. Ona göre, klasik anlamda ***"bilimsel ilerleme"*** kavramının mümkün olabilmesi için, bu farklı kavramları birbirleriyle kıyaslamada kullanılabilecek ve kendileri herhangi bir kurama bağlı olmayan "***nesnel ölçütler***"e ihtiyaç vardır. Oysa diyor Kuhn, bilimin tarihine bakıldığı zaman ilerleme sağlayan büyük bilgi atılımlarının bu tür nesnel ölçütlere başvurularak değil, her biri kendi içinde tutarlı olan farklı yaklaşımların çatışmasından (diyalektiğinden) doğan kavramsal devrimlerle meydana geldiği görülür. Bu çatışma ve diyalektikte seçimi etkileyen öğeler de sosyolojik ve psikolojiktir. Çünkü ona göre bilimsel bilgi, onu üreten kişilerin inanç ve tercihlerinden soyutlanamaz. Dolayısıyla, karşıt bilim görüşleri ortaya çıktığı anda, bilgi üretimi ve bilimsel ilerleme bir tür "***güç***" mücadelesi sayılır. Birbirleriyle yarışan ve çatışan bu farklı bilimsel yaklaşımlara Kuhn, "***Paradigma***" adını veriyor. O burada bilginin hem felsefesini, hem de sosyolojisini yapmakla "***bilimsel akılcılığa***" ve onun yan ürünü olan "***bilimsel ilerleme***"ye yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmaktadır.

Kısaca o, bilimsel bilginin ilerlemesinde ve bilimsel buluşlarda aslında "***evrensel ve akılcı***" bir mantık aramanın yersiz

olduğunu, bilimin ilerlemesinin son tahlilde bilim yapanların psikolojik ve sosyolojik tercihlerine bağlı olduğunu söylemek istiyordu. Kuhn bununla ampirist geleneğin çağdaş bir uzantısı olan pozitivist bilim anlayışını ve bilimsel ilerleme ideolojisini temelli bir eleştiriye tabi tutar. Ama o, pozitivist geleneği ve kesinlik teorilerini sorgularken, bunun yerine bilimsel rölatizmi savunmuştur. Bu görüş de en az Pozitivist bilim anlayışı kadar tartışmalıdır.

Kuhn'un söyledikleri gerçekten de Batılı bilim çevrelerini ve otorite haline gelmiş yerleşik pozitivist düşünce geleneğini sarsmıştır. O, batı biliminin ve bilim anlayışının, düşünce ve bilim çevrelerinde edindiği iki asırlık otoritesini sorgulamış ve tartışmaya açmıştır. 60'lı yıllarda bilim hakkında yazılmış hiçbir kitap, batılı bilim anlayışını ve ideolojisini Kuhn'un çalışması kadar cesaret ve meydan okuyarak sorgulamamıştır. Batı'da K. Popper, I. Lakatos, Althusser, Wittgenstein, Feyerabend, P. Duhem, Mantıkçı Quine.. gibi pek çok düşünür, batı biliminin yapısı üzerine farklı geleneklerden gelen sorgulamaları temsil etmişlerdir. Ama nedense Kuhn'un sorgulamalarının etki alanı daha geniş olmuştur.

60'lı ve 70'li yıllarda batı biliminin yapısı üzerine yürütülen bu sorgulamaların belki bugün için fazla bir anlamı kalmamıştır. Ama Batı bilimi, çağdaş kuantum ve uzay fiziği gibi klasik mekanistik ve Pozitivist anlayışları altüst eden gelişmelere tanık olmasına rağmen hâlâ iç çelişkiler pahasına Newtoncu mekanistik anlayışa ve bilimsel kesinlik ideolojisine tutunmak istemektedir. Bunun nedenlerini kimbilir belki de ideolojik tavır ve tutumlarda aramak lazım. "*Bilgi ile güç*" arasındaki doğrudan ilişkileri sorgulamadıkça batılı bilimsel tavrı net olarak ortaya koymak mümkün olmayacaktır.

c- Siyasî ve İdeolojik Boyut (Bilim, güç ve devlet)

Tarih boyunca "bilgi" ile "sosyal düzen" arasında sıkı bir ilişki kurulagelmiştir. Ama özellikle geç Ortaçağ döneminde Avrupa politikasını, toplumunu ve kültürünü etkileyen sürekli kriz ortamı zamanında "bilgi ile güç" arasında kurulan doğrudan ilişki, hiçbir dönemde bu kadar sıcak olmamıştır. Bu daimi krize yol açan nedenler arasında; on üçüncü yüzyıldan itibaren feodal düzenin yıkılmaya ve güçlü ulus devletlerin yükselmeye başlaması, yeni dünyanın keşfi ve ufukların genişlemesiyle ortaya çıkan kültürel ve ekonomik şoklar, matbaanın icadı neticesinde kültürel katılımın değişmesi ve gelişmesi, on altıncı yüzyıl Protestan reformu sonrasında Batı Avrupa dini yapısının ve bütünlüğünün parçalanması... sayılabilir. Özellikle de sonuncusu, o güne kadar Avrupa'da insan ve toplum davranışlarını düzenleyen Roma Katolik Papa otoritesinin zayıflaması ve parçalanması olayı, bilgi ile güç arasındaki ilişkiyi daha da aciliyetle gerekli kılıyordu. Katolikler ile Protestanlar arasında geçen ve reform hareketlerinden sonra tüm Avrupa'ya salgın halinde yayılan mezhep savaşları –özellikle de 1618-1648 yılları arasındaki otuz yıl savaşları– bilgiye ve onun düzen kurmadaki ya da yıkmadaki rolüne farklı bir yaklaşım benimsemek için uygun fırsatı sunmaktaydı.[34] Avrupa düzeninin içine düştüğü bu daimi kriz, doğa bilgisi ve onun devlet gücü ve sosyal düzenle olan ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar için genel bir çerçeve sunuyordu.

Bilimin askerileşmesi yalnızca yirminci yüzyıla ait bir olgu değildir. İlk Çağdan bu yana güç teorileri hakim bir bilim anlayışına yaslanmaktadır. O çağdan bu yana hükümetler daima, matematik bilimlerinin askerî ve ekonomiyle ilişkili alanlardaki

---

34 Daha geniş bilgi için bkz.: Shapin Steven, Bilimsel Devrim, s. 154, İzdüşüm yay.

kullanım potansiyellerinin gayet iyi farkında olmuşlardır. Denetim ve askerî açıdan güç kazanmaya ilişkin pratik araştırmalar daima matematik bilimlerinin önemli dallarını oluşturmuş; astronomi yüzyıllar boyunca denizcilik ve uzun vadeli politik kontrolle bağlantılı olarak düşünülmüş ve Avrupa'nın Yeni dünyaya yayıldığı parlak devirde bu fonksiyonuyla daha da öne çıkmıştır. Avrupa saraylarına yakın duran yazar ve düşünürler, bilgi reformunu (Hümanizmin elinde bilginin halka yaygınlaştırılması), bilgiyi yalnızca sıradan insanın günlük yaşamına uygun hale getirmek için değil, onu, devlet gücünün kullanılabileceği etkili bir silah kılmak için de toplumsal olarak desteklemeye başladılar.[35]

Bu konuda hiçbir yazar meşhur bilim adamı Francis Bacon'dan daha coşkulu bir şekilde bilgi ile siyasal otoritenin sıcak ilişkisinden söz etmemiştir. Ona göre; bilgi tümüyle devletin idarî yetki alanı içinde olmalıydı. Hatta o, bireyci entelektüelleri, "ilahî gerçeğe –Rahiplerin aracılığı olmaksızın– kişisel olarak ve doğrudan ulaşmayı savunan ve dinsel coşkuları söndürmeye çalışan şeytanî tefsirciler" olarak niteler.[36] F. Bacon'un düşüncesi bu noktada iki temele oturmaktaydı; Doğa felsefesinin yayılması (neden bilgisi) ve gücün yayılması (insanî imparatorluğun genişlemesi). Daha net olarak o şöyle diyordu: "***İnsan bilgisi ve insan gücü birdir.***" O, doğa felsefesini; doğanın, insanın ve insan toplumlarının teknolojik kontrolü istikametinde yorumluyordu. Bacon doğa felsefesinin halka kadar genişletilmesi gereğini savunurken, R. Boyle gibi zengin ve aristokrat bilim adamları bunu sosyal gerçekliğe uyguluyorlardı. *Yani bilgi giderek siyasî, dinî ve sosyal bir güce dönüşüyordu geç dönem Avrupa'sında*.[37]

---

35 Bkz.: a.g.e.

36 a.g.e., s. 161

37 Daha geniş bilgi için bkz.: a.g.e.

Bilimin giderek siyasî ve ideolojik bir güce dönüşmesi, son iki-üç asırlık batı sömürgesinin temellerini de atmıştır. Bu, ayrı bir bahis olmakla beraber "*bilimin askerîleşmesini*" ifade eden önemli neticelerden de birisidir. Bilim, dünyayı anlama ve anlamlandırma biçimlerinden yalnızca biri iken, onu öteki varoluş biçimlerine kıyasla daha önemli ve yeğlenir kılan nedir? Avusturya asıllı ABD'li çağdaş düşünür Feyerabend bu tür sorulardan yola çıkarak çağdaş bilimin felsefî temellerini sorgulamaya çalıştı. Kuhn ve K. Popper gibi eleştirel çizgide yer aldı. Gerçekten 70'li yılların ortalarında başlattığı tartışma Batı'da bilim çevrelerinde ilgiyle izlendi. O, bilimin kutsallaştırıldığını ve neredeyse bir bilim kilisesi kurulduğunu ifade ediyordu: "Bilimin kusursuzluğu varsayılır, kanıtlanamaz. Bu konuda bilim adamı ve bilim felsefecileri, kendilerinden önceki biricik Roma Kilisesinin savunucuları nasıl davrandılarsa öyle davranırlar; Kilise öğretisi hakikattir, bunun dışında kalan her şey dinsizlerin saçmalıklarıdır. Gerçekten de bir zamanlar dinbilimsel retoriğin cephaneliğindeki belirli tartışma ve örtük ikna yöntemleri, şimdi bilimde kendilerine yeni bir mekân bulmuşlardır. Bu fenomen, garip ve bir miktar üzücü olsa da bir avuç mü'minle sınırlı kaldığı sürece, aklı başında bir kimse için rahatsızlık verici bir şey olmazdı. Özgür bir toplumda birçok inanışlara, garip öğretilere, kurumlara yer vardır. Ama bilimin üstünlüğünün onun doğasından geldiği varsayımı, bilimin de ötesine geçerek hemen herkes için bir iman nesnesi haline gelmiştir. Dahası, bilim artık tikel bir kurum değildir. Kilise bir zamanlar nasıl toplumun temel dokusunun bir parçası olduysa, şimdi de bilim, demokrasinin temel dokusunun bir parçası olmuştur. Kilise ile devlet artık elbette özenle birbirinden ayrılmışlardır. Oysa devlet ile bilim iç içedir..." ve devamla Feyerabend bilimin, birbiriyle rekabet eden birçok ideolojiden biri oldu5nu söyler. Bilimi bir iman ve ideoloji haline getiren şeyin ne olduğunu, 17., 18. ve 19. yüzyıllardaki

siyasî ve toplumsal şartlarda aramak lazımdır. O günkü şartlar bilimi kurtarıcı bir güç haline getirerek, kutsallaştırmıştır, diyor.[38] İdeolojiler yozlaşarak dogmatik dinler haline gelebilirler. Bilimin 19. ve 20. yüzyıllarda ve özellikle ikinci Dünya Savaşı sonrasında gösterdiği gelişme bunun güzel bir örneğidir. ".. bir zamanlar insana, kendisini zorba bir dinin yarattığı korkulardan ve önyargılardan kurtaracak fikirleri ve gücü vermiş olan aynı girişkenlik, şimdi o insanı kendi çıkarlarının kölesi haline getiriyor. Bazı bilim propagandacılarının sanki bizim yararımızı gözetiyorlarmışçasına kullandıkları özgürlükçü retoriğe aldanmayalım. bilimin siyasal ve toplumsal olarak kazandığı güç ve çizdiği sınırlar diyor Feyerabend, araştırma sonucu belirlenmiş değil, aksine oldukça keyfî biçimde dayatılmıştır.[39]

Bilimin askerîleşmesine yardımcı bilim dallarının temelleri de 19. asır boyunca atıldı. Antropoloji, etnoloji, sosyoloji vb. Özellikle Antropolojinin katkısı önemliydi. Zira bilimin, üçüncü dünyanın sömürülmesine yönelik kullanımında en meşrulaştırıcı rolü o oynamıştır. Antropologlar üçüncü dünyanın kültürel unsurlarını ve yaşam kaynaklarını bilimin ideolojisine uygun olarak analiz edip yorumladılar. Feyerabend'in de dediği gibi Antropologlar, üçüncü dünyaya ait bilgiyi toplayıp sistemleştirirken, onu ilginç bir biçime soktular. Bir kültürün psikolojik anlamını, toplumsal fonksiyonlarını ve varoluşsal mizacını vurgularken, varlık-bilimsel sonuçlarını görmezlikten geldiler. Onlara göre kehanetler, yağmur duaları, zihin ve bedenin tedavisi, bir toplumun üyelerinin ihtiyaçlarını ifade eder, toplumsal bir yapıştırıcı fonksiyonu görür. Bu tür yorum ve görüşler hemen hiçbir zaman ve hiçbir yerde eleştirel düşüncenin ürünü olmadılar. Bir iman ve doktrin esası gibi dayatıldılar.

38 Özgür Bir Toplumda Bilim, s. 100.
39 a.g.e., s. 103.

Antropoloji üçüncü dünyanın inançlarını, toplumsal ilişki biçimlerini, insanın doğa ve kainatla olan sıcak ilişkilerini, zihinsel ve kültürel benliğini oluşturan bilinç düzeylerini "***ihtiyac***"a ve "***toplumsal tutkal***" işlevine indirgedi. Elbette bugün bu anlayışı sorgulayan bilim adamları da var. Ve onlar artık eski dünyanın yalnızca toplumsal hareketliliğinin ve maddi kültürel varlıklarının değil, dünya görüşlerinin ve zihinsel tutumlarının da canlandırılmasını talep ediyorlar çağdaş demokrasilerden. Zira geleneksel usullerin bilimsel görüşlerle birleşmesinin, gerek evrenin daha iyi anlaşılmasında ve gerekse bireysel ve toplumsal sorunların çözümünde daha iyi, etkili ve daha sağlıklı neticelere ulaştıracağını düşünüyorlar. Umarız Batı düşüncesinde ve bilim anlayışında yeniçağ boyunca zayıf ve örtük kalmış metafizik anlayışlar gibi bu tür çağdaş anlayışlar da zayıf ve etkisiz kalmaz.

Diğer taraftan burada belki batı biliminde bir dördüncü boyuttan da söz etmek yerinde olacaktır kanaatindeyim:

d- Dinî ve Metafizik Boyut

Batı düşünce geleneği içinde dine ve metafizik boyuta açık bir bilim anlayışı da geliştirilmiştir. Ancak bu gelenek, insana, tabiata, akla ve deneye vurgu yapan akımlar kadar güçlü olamamıştır. Batı düşüncesinde İlahiyat ve Yaradılış teorileri ideolojik ve siyasî gelişmelerin de tesiriyle hep zayıf kalmıştır. Aslında pek çok bilim adamı ve düşünürün ortaya koyduğu sistem, temelde Tanrının varlığına olan inancı vurgulamakla birlikte, sonraki bilimsel gelişmelerde bu yön, maddeci ve pozitivist bakış açıları tarafından makasla ve özenle kırpılmıştır. Bunda şüphesiz Resmî Kilisenin dayattığı varlık ve düzen anlayışının da tesiri olmuştur. Kilisenin ortaçağ boyunca kazandığı toplumsal ve siyasal otorite, bilim muhitlerini giderek kaygılandıran düzeylere varmıştır. Reform hareketleri, Katolik Roma Kilisesinin resmî dogmalarını

her alanda tartışmaya açtı. Özellikle bazı bilim çevrelerinde, dine ve politikaya yönelik ciddî tavırlar oluşmuş, bilimsel çalışmaları bu iki alanın tesirinden uzaklaştırmak için sıkı tedbirler alınmıştır. Buna rağmen Batı bilim düşüncesi 16 ve 17. yüzyılda dahi hâlâ büyük ölçüde metafizik değerlere açıktır. Hâlâ evrenin ve bilimsel araştırma yapmanın nihâî amacının, Tanrıya ulaşmak ve O'nun sıfatlarının tecellilerini keşfetmek olduğu inancını muhafaza etmekteydi. Ancak bilimsel gelişmeler ve yeni bakış açıları giderek, bu yüzyıla ve geçmişe ait bilim düşüncesindeki metafizik ve ilahiyat sınırlarını sorgulayacaktır. Oysaki, Kepler, Galileo, Newton, Boyle, Descartes, Parcelcus ve hatta Bacon... gibi bilim adamları kainatı, Tanrının irade sıfatından gelmiş bir kitap gibi algılıyorlardı. Burada S. Shapin'in "*Bilimsel Devrim*" adlı kitabından birkaç paragraflık bir iktibas yapacağım. Ödünç aldığım cümleleri biraz tasarrufa tâbî tutarsam, umarım okurlarım beni bağışlar.

Ortaçağdan itibaren Aristo'nun doğa felsefesi, Skolastisizm kültüründe "***Hıristiyanlaştırılmış***" idi. Ve uzun bir adaptasyon sürecinden sonra Hıristiyan doktrinleri ve bazı "***Pagan***" bakış açıları arasındaki ayrılıklar ortadan kalktı, bir kenara bırakıldı veya onlarla uzlaşıldı. Roma Katolik Kilisesi, yalnızca eski Yunan ve Roma felsefesiyle yaşamayı öğrenmekle kalmadı, aynı zamanda bazılarını İncil'e uyarlamış ve doktrinel esaslara mal etmişti.

Katolik kurumları doktriner olarak özellikle Aristo, Galen, Ptolomy (Batlamyus), Anselmus, A. Thomas... gibi düşünürlerin bilim, doğa ve kozmoloji anlayışlarını içselleştirdi. Öyle ki 15. ve 16. asra kadar bu görüşler Avrupa'da otorite ve dogma olarak kabul gördü. Ptolomy'nin yer merkezli kainat modeli, Kopernik ve Galileo'nun güneş merkezli kainat modeli keşfedilinceye kadar Hıristiyanlığın resmî doğması sayılmıştı. Galileo'nun dünyanın döndüğünü ve güneşin merkez ve sabit

olduğunu Kopernik teorileri üzerinden gözlemlemesiyle ortaya koyması neticesinde geliştirdiği yeni kozmoloji, Hıristiyanlığın, dünyanın sabit ve kainatın merkezî olduğu şeklindeki temel doktriniyle çelişiyordu. Bu gelişmeler giderek Engizisyon sürecine dönüşecektir Batı'da. İncil'de dünya ve güneşin keyfiyetiyle ilgili çelişikli ifadeler varsa da, Ortaçağ Skolastik felsefe boyunca yer merkezli kozmoloji benimsenmişti.

Galileo temelde dine karşı bir çıkış yapmak niyetinde değildi. Onun amacı, kainatın da Tanrı'nın irade sıfatından gelmiş İncil gibi bir kitap olduğunu ve onun da İncil kadar saygı duyulması gerektiğini vurgulamaktı. Rahipler nasıl saygı görüyorsa, ona göre doğa bilimcileri de öyle görmeliydi. Ayrıca o, İncil'in dünyanın sabit durduğu ve güneşin onun etrafında döndüğünü söyleyen ayetlerinin, kelimesi kelimesine değil, metaforik ifadeler olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurguluyordu ısrarla. Ama bu gayretler boşa çıktı ve Galileo Roma Katolik Kilisesinin açtığı mahkemede yargılandı. Halbuki bu dönem doğa bilimi çalışma ve araştırmalarının en temel motivasyonu Hıristiyanlığın dinî ve metafizik ideallerinden geliyordu. Bu araştırmaların ve bilimsel bulguların dini güçlendireceğine ve Tanrının tabiatta yegane hâkim güç olduğunu ortaya koyacağına inanılıyordu. O gün hem Kilisede, hem de doğa bilimi çevrelerinde ortaklaı paylaşılan bir düşünce ve doktrin vardı; "*İnsanlık doğa üzerindeki hakimiyetini tekrar ve tam olarak kazandığında, İsa tekrar gelecek ve genel yeniden doğuştan önce dünyayı bin yıl yönetecekti*". 16 ve 17. yüzyıllardaki doğa bilimi araştırmalarının Hıristiyanlık hedeflerini yaymak için kullanıldığını pek çok entelektüel kabul ediyor.

Eski kozmoloji ruh, insan ve dünya merkezli bir yorum geliştirmişti. Hıristiyanlık da bu yorumları benimsemişti. Ayrıca bu yorumlar Hıristiyanlığın varlığa yönelik teleolojik doktrinleriyle

de iyice bütünleştirilmiş idi. Oysa 16 ve 17. yüzyılda Kopernik'in görüşlerini benimseyen ve geliştiren doğa felsefecileri, bu insan merkezli kozmoloji anlayışına çeşitli yollardan saldırdılar. Onlar inançlı ve Hıristiyanlık esaslarına bağlı olmakla birlikte dünyanın kainatın merkezi olduğunu reddediyorlardı. Dünya onlara göre Güneş'in etrafında dönen diğer gezegenlerden yalnızca birisiydi. Bu gelişmeler daha sonraları giderek Batı'da bir "***Din ve bilim***" çatışmasına dönecektir. Gelişmeler Kilise çevrelerini kaygılandırmaya ve huzursuz etmeye başlamıştı. Doğa felsefecileri mekanistik dünya görüşünün temellerini atarken, bununla Hıristiyanlığın ideallerini hedef almamışlardı. Aslında onlar, saat ve otomat (motor) metaforunu geliştirirken bununla, kainatta müthiş bir düzen ve ahenk olduğunu ve düzenin bir yaratıcısı olduğunu açıkça vurguladılar.[40]

Mekanistik görüş teşekkül ederken yeni bir kavram da doğuyordu; "*Doğa kitabı*". İsviçre Rönesans'ının önemli tıpçılarından addedilen Paracelsus (1493-1541), Saint Augustine'den sonra belki bu kavramı ilk kullananlardan birisiydi. Şöyle diyordu: "*Bir şeyi kanıtlamak istediğinde, bunu otoritelerin sözlerini tekrarlayarak değil, kendi önünüzde duran doğa kitabını okuyarak yapın! Gerçek felsefe, sürekli gözlerinizin önünde açık duran bu büyük kitapta, yani evrende yazılıdır. Bu kitabın dili matematiktir, harfleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. Onlar olmadan insanın bu kitabın tek kelimesini anlaması imkânsızdır.*"[41]

R. Boyle (1627-1691) 1660'larda: "*Doğanın dev boyutlu kitabının her bir sayfası gerçek hiyerogliflerle doludur. Ama orada karşımıza, ifade biçimi olarak sözcükler yerine nesneler çıkar*" diyordu. Boyle, doğa bilimcilerini "Doğa Rahipleri" olarak niteliyor ve onların işini, "insanlara, akıl ve güç sahibi bir Tanrının

---

40 Bkz.: S. Shapin, a.g.e

41 a.g.e.

varolduğunu kabul ettirmek" olarak belirliyordu. Fransız Kartezyen N. Malebranche (1638-1715) 1670'lerde: "*Bir saat gördüğümde, bütün o dişliler yerlerine bir tesadüf sonucu oturamayacağı için, kesinlikle bir zeka'nın ürünü olduğunu düşünürüm. O halde, bütün hayvanlardaki ve insandaki farklı farklı hücrelerin yapı taşlarının bir tesadüf sonucu bir araya geldiklerini söylemek nasıl mümkün olur! Bu, dini inancın en büyük nedenlerinden birisidir. Ve en büyük doğa bilgisine sahip olanlar, Tanrının yaratıcılığı karşısında en çok huşû duyanlardır"* diyor. İngiliz doğa bilimci Jhon Roy (1627-1705) 1691'de hayvan gözlerinde yaptığı incelemelerinde bir sinek gözünü, Tanrının yaratıcı zekasını ve kudretini kanıtlayan en güçlü bir delil saymıştı. İngiliz felsefecileri o tarihlerde, Tanrının gücünün yalnızca doğayla sınırlanamayacağını da söylüyorlardı. Dolayısıyla onlara göre doğru bir doğa bilimi, Tanrının yaratıcı aklının yüreklendirici kabulüne olduğu kadar, dünyadaki ilahî iradesine de yer vermelidir, diyorlardı.[42]

Batı'da 15., 16. ve 17. yüzyıllarda geliştirilen bu "***Doğanın Kitabı***" metaforu, uzun yıllar, Tanrının varlığını ispat için felsefî ve bilimsel bir temel oluşturmuştur. Tanrı iki kitap yazmıştı; Biri "***Kutsal Kitap***", diğeri de erken modern dönemde giderek daha çok gönderme yapılan "***Doğanın Kitabı***"ydı. Her iki kitap da kendi ifade usulünce, Tanrının varlığını, özelliklerini, niyet ve amaçlarını açıklıyordu. Bu metafor açık ve örtük biçimde Aristo ve Galen'den, Kopernik ve Gelileo'ya, Aguino'lu Thomas'tan, Boyle ve Gassendi'le, Kepler'den J. Roy'a kadar pek çok ilk ve ortaçağ düşünürü tarafından kullanılmıştır. Ama bilimsel gelişmeler, daha sonraki ve özellikle 19. ve 20. yüzyıl bilim düşünürleri tarafından pozitivist ve seküler bir kalıpta yorumlanmıştır. Bilimin sekülerleşmesinin bedeli Batı'da yaradılış teorilerinin zayıf kalmasıyla ödenmiştir. Siyasî ve toplumsal sonuçları ise

---

42 a.g.e.

bugün bile süregelen ve batılı bilim anlayışını *mine'l-bâb ile'l-mihrâb* kökünden tartışmaya açan problemlere neden olmuştur. Önce de ifade ettiğimiz gibi, batılı yaradılış teorileri daima tutarlı bir bütünlükten, kuşatıcı ve doyurucu olmaktan yoksun kalmıştır. Esasında oldukça erken sayılabilecek bir dönemde ilahiyat ve metafizik batılı bilimsel düşüncede tezahür etmiş, ancak bu damar sonraki bilimsel hayatın hummalı faaliyet alanına aktarılamamıştır.

2- M. F. GÜLEN'İN BATI BİLİMİNE VE DÜŞÜNCE SİSTEMİNE BAKIŞI

M. F. Gülen'in düşünceleri birkaç noktadan Batı düşüncesinden köklü bir biçimde ayrılır. Daha doğrusu o, Batı düşünce ve bilim geleneğine sızmış olan ideolojik ve anarşik bilgi temeline itiraz etmektedir. Öncelikle batı düşüncesindeki maddeci boyutu eleştirir. Zira batı düşüncesi vahy-i semavîyi bilgi kaynakları arasından dışladığı için, bilgiyi maddi olgularla ve insanın duyu organları vasıtasıyla elde edilen ampirik bilgiyle sınırlamaktadır. Bu da ona göre bilginin kanallarını daralttığı gibi, metafizik bilgiden de insanı mahrum bırakmaktadır. Diğer taraftan o, *pozitivizmi, ilerleme düşüncesini ve salt akılcılığı*, batı biliminde ideolojik bir araç gibi algılamaktadır. *Bilim-güç-iktidar* temeli...

Gülen bir kitaba yazdığı önsözde; "*son birkaç asırdır pozitivist ve materyalist teoriler bilim ve düşünce hayatını bütünüyle baskı altına aldı. Varlık ve eşya, kainat ve hadiseler, metafizik mülahazalar dışlanarak pozitivistçe yorumlandı. Bu maddeci görüş kainat ve hadiselerin yorumunu tek bir tipe irca ederek, hakikatin ilmine ulaştıran yolları daralttı..*

*Batı, varlığı ve doğayı deneyci/tecrübî aklıyla kerrat ile hallaç etmesine rağmen, onu "**kendi iç dinamikleri**", parçaları ve*

*parçacıklarıyla "**fizik ve metafizik**" bütünlüğü içinde ele almadı. Sonuçta insan, kendi aklı, fikri ve ruhuyla çelişir hâle getirildi. İnsan ruhu da bu üst üste dayatmalar karşısında kendi enfüsî gerçeklerine karşı yabancılaştırıldı,"* [43] diyor. Bir anlamda Gülen, natüralizmi ve rasyonalizmi batı bilimindeki bunalımın temeline yerleştiriyor. Bu da giderek batıda bilimsel araştırma yapmanın amacının, sekülerizme ve hatta her şeyi bir inkâr ekseni üzerine oturtan ateizme dönüştüğünü söylüyor. Batıdaki din-ilim çatışmasının temelinde işte bu sekülerleşme süreci vardır. Gülen bu süreci kısaca **düşüncede; Allah, kainat ve insan dengesinin bozulması** olarak yorumluyor. Kilise bu dengeyi koruyamadı. "*O günün (Hıristiyan) mübelliğ ve temsilcileri, aşırı bir biçimde spiritüalist bir görüntü sergilediler. Doğayı, bilimsel araştırmaları ve tecrübî düşünceyi fazla hafife aldılar. Hayatın gayesinin eşyanın yalnızca melekût ciheti, ruhu, manası ve özünü kavramak olduğu, maddi yanının ise tezyîf ve hatta inkar edilmesi gerektiğini vurguladılar..."* [44] Onlar eşyanın melekût cihetini öne çıkardıkça, doğa bilimcileri de salt maddi yönüne eğildiler. Sonuçta din ile bilim çevreleri arasındaki mücadele, "***din ile bilim çatışması***"na döndü.

M. F. Gülen Batı'daki din ile bilim çatışmasının yalnızca *Ortaçağ Avrupa*'sında yaşandığını ifade eder. "Mesela bir ilkçağ dönemi Yunan'da, Mısır, Mezopotamya, Hind ve Çin'de böyle bir çatışma yoktur. Bunun antropolojik, sosyolojik ve tarihsel nedenleri vardır. Bir kere Sanskrit edebiyatı içinde de görüldüğü gibi bu dünyada astronomiden astrolojiye, matematikten kozmogoniye bütün ilimler bir din-ilim-büyü alaşımı içinde ele alınmıştır. Ciddi bir ilim aşkını teşvik ve tahrik etmediği gibi, o günün bilimsel seviyesiyle çatışacak bir konum da yoktur. Çin'de

---

43 Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din, Nil yayınları, s. 10.
44 Aynı yer.

de öyle. Konfiçyüzm bütünüyle ahlâkî kurallara yaslanmakta ve gerçek bir din sistematiğine sahip değildir. Dolayısıyla böyle bir disiplinin bilimle çatışmasından da söz edilemez.

Eski Mısır ve Mezopotamya dinleri, mitolojik retoriğe sahip dinlerdir. Astronomi, kozmogoni ve tababet gibi ilimler bütün gelişmişliklerine rağmen, henüz tecrübî ve rasyonel sayılabilecek bir bilimsel düzeye yükselememiştir. Burada da ilmi din ve büyüden ayırmak mümkün değildir." der.

Gelelim Yunan'a. Eski Mısır ve Mezopotamya'nın bilimsel temeli Yunan bilim ve düşüncesinin kaynaklarından birisidir. Ancak Yunan sosyolojik olarak farklı bir yöne sahiptir. Yukarıda adı geçen medeniyetler tarih boyunca değişik düzeylerde de olsa farklı devlet tecrübelerine sahip olmuşlardır. Oysaki kadîm Yunan, kelimenin tam manasıyla daima ferdiyetçi (individüalist) bir karakter sergilemiştir. Siyaset ve tarih sosyolojisi açısından sıra dışı bir şey sayılsa da Yunan böyleydi. Bu açıdan ferdiyetçiliğin bazı avantajlarına da sahip olmuştur. Evvelâ ferdiyetçi karakteri Yunan'da hâkim bir dini sınıfın teşekkülüne fırsat vermemiştir. Cahiliye Araplarında olduğu gibi kadîm Yunan'da da inançları ve kutsal düşünceleri **şairler** ve **mütefekkirler** temsil ediyordu. Ve bunların hepsi de hür düşünceye ve bilimsel araştırmaya açık insanlardı. Böyle bir zeminde din ile bilim çatışmasından söz edilemeyeceği açıktır. Diğer taraftan, diyor M. F. Gülen Hocaefendi, "*Antik dönemde din, siyasî otoritenin vesayetinde idi. Yani bir anlamda dine aykırı bir hareket, doğrudan devletin siyasal otoritesine yönelmiş addediliyordu. Dine aykırı bir hareket, bir mütefekkir ve şairden sadır olsa, toplumda ciddi bunalıma ve tartışmaya neden olabiliyordu.*" Kısaca Gülen'in burada dikkat çektiğişey, kadim Yunan'da tarihî açıdan din ile bilim çatışmasının sosyolojik bir temeli olmadığı hususudur.

Peki Yahudilikte durum nasıldı? Yahudiliğin temel kutsal kitabı Ahd-i Atik'te insanın yaradılışı, evrenin durumu, varlık ve tarihsel olaylar ve şahsiyetler hakkında modern bilimsel ve tarihsel verilerle çelişen pek çok bölüm olmasına ra-en, ilginçtir ne kitap olarak Tevrat'ta, ne de toplum olarak Yahudilikte açık bir şekilde bir ilim ve din çatışması müşahede edilmemektedir. Bunun sebeplerini M. F. Gülen, Yahudilik dininin aşırı dünyevî(leşmiş) karakterine ve yaşadığı tarihi şartlara bağlamaktadır. "*Zira Yahudilik, hemen her zaman günlük hayatı ve dünyevî idealleri yükseltmiştir. İnsanların metafizik yanlarını, onların dünyevî yaşamlarına ait genişlikleri (kanalları) daraltmayacak biçimde dizayn etmiştir. En kötü yaşam şartlarnda dahi dünyevî bir çıkış yolu imkânlarını salıklamıştır. Ayrıca Yahudi tarihinin geçirdiği çalkantılı sergüzeşti sosyal hayat da din ile bilim arasındaki herhangi bir çatışmaya firsat bırakmamıştır. Yahudiler kısa bir dönem hariç tarihte ciddi ve örgütlü bir devlet kurma imkânı da elde edememişlerdir. Sürekli güçlü hasımlara, toplumsal baskı ve tehcirlere maruz kalmışlardır. Bu da onları toplum olarak başka hiç bir millette görülmeyecek bir derinlikte birbirine kenetlemiş, onları dağılmaya, mücadele ve kavga zeminine karşı daima teyakkuzda tutmuştur.*"[45]

Hıristiyanlığın durumu ise, bâriz bir biçimde diğerlerinden ayrılır ona göre. Gülen burada Hz. Mesih ile ilk havârî ve azizlerin dönemini özellikle istisna ederek din ile bilim çatışmasının ilk temellerinin, bu ilk dönemin hemen ardından atılmaya başlandığını vurgular. İlk genişleme dönemi, giderek öğretilerin de çerçevesini -bütün bir evren yorumlarından talim ve terbiye sistemine kadar- sosyal ve kültürel hayatın bütününü kuşatacak şekilde genişletmiştir. Bu yüzden de ilk çağlardan bu yana zahirde Hıristiyanlık dünyası, ilim ile hür düşünce arasında farklı düzey ve üsluplarda diyalektiğe ve kavgaya tanık olmuştur. Yukarıda da

---

[45] Aynı yer.

ifade edildiği gibi Hıristiyanlıkta insanın düal bir yapıya sahip oluşu ısrarla vurgulanır. Özelikle Katolik öğreti ve eğitimi insanın manevî yapısına kilitlenir. Öyle ki onun maddi yönü, cismaniyeti ve bedenî arzu ve ihtirasları sürekli aşağılanır. Bir anlamda insanın bio-psişik kompleks varlığı daima baskı altında tutulur. Gerçek bir mü'min, bu yanını sıkı bir biçimde kontrole tâbi tutmalı, aşağılamalı ve bastırmalıdır. İnsanın fizikî varlığının bastırılması ölçüsünde hürriyet ve insanlığının derinleşmesi sözkonusudur. Hıristiyanlık bir anlamda ***bu dünyada bir öte dünya*** yaşamı, ideali ve modeli üreterek, insanı bu dünyanın erâcifinden kurtaracak bir ***kurtuluş ideolojisi*** ve metaforu kurgulamıştır. İnsanın yeryüzünde bulunması kötüdür ve her ferdin en önemli vazifesi bir yolunu bulup bu kötülük dünyasından uzaklaşmaktır. Bu kurtuluş metaforu Gülen'e göre, Hıristiyanlarda daha ilk çağından itibaren yakında kıyametin kopacağı ve Allah melekûtinin yere ineceğiyle ilgili öğretinin yayılmasına ve yerleşmesine sebep olmuştur. Bu ruh haleti birçok Hıristiyan azizinde, "*yeryüzünün ne olduğu hususunu tartışmak ahirette bizim ne işimize yarayacak*" fikrini ve kanaatini uyarmıştır.

Ayrıca İncil'de birçok yerde doğrudan ve dolaylı olarak ilim ve bilgi karşıtı bir söylem mevcuttur. Zira buna göre sevgi yapıcı, ilim ise gurur vericidir; "*Hepimizin bilgisi olduğu malumdur; ama bilgi kibirlendirir*"[46] Ve yine bazı İncil nüshalarına göre Hz. Mesih'e hemen her yerde muhalefet edenlerin başında âlimler gelmektedir: "*İsa her gün mabette talim etmektedir. Ancak başkahinler, kâtipler ve toplumun üst kesimleri onu yok etme yollarını araştırmaktadır*"[47]

Bu nevi ayetlerin din ile ilim arasındaki çatışmaya doğrudan katkı düzeyleri tartışılabilir olmakla beraber Hıristiyanlığın Ortaçağ boyunca ortaya koyduğu pratik, adım adım bu çatışmanın

46 I. Korintoslulara 8/1.
47 Luka 19/47.

zeminini yeşertmiştir. Hıristiyanlık büt. bir ortaçağ boyunca neredeyse bütünüyle kurtuluş idealine tutunarak dünyevî yaşamı aşağılamış, ruhî ve manevî bir yaşam imparatorluğu kurmuştur. Öyle ki Ortaçağ kültürü ve eğitim kurumları bütünüyle Hıristiyan doğmalarını üreten Katolik Kilisesinin hakimiyetinde olmuştur. Bu da kaçınılmaz bir biçimde Hıristiyanlık ile bilim arasındaki çatışmayı kızıştırmıştır. M. F. Gülen, Hıristiyanlık öğretisinin bu derece baskı ile uygulanmasını ortaçağdaki din ile bilim arasındaki çatışmanın temeli olarak değerlendirir. Bir anlamda Batı biliminin gelişmesinin de, bu baskı ortamına karşı oluşan güçlü muhalefet ve başkaldırı biçimlerinden ortaya çıktığını söylemek istemektedir.

İlk dönemlerde bu çatışma örtük biçimde devam eder. Çünkü Resmî Kilisenin otoritesi her alanda hüküm fermâdır. Fakat *baskı, dayatma ve dogma* erken dönem modern çağa yaklaştıkça güç kaybına uğrayacaktır. Yeni bilimsel kuşak doğa bilimlerinde edindikleri başarı sayesinde kilisenin kozmolojik görüşünü yerle bir edecektir. ***Kopernik, Kepler, Galileo*** ve ***Newton*** ile adeta düşünce insanlarının ağzındaki fermuar çözülür. Ve her yerde yenilik modelleri ve arayışları kendini hissettirmeye başlar. Bu süreç bizzat Hıristiyanlığın dogmalarını üreten ilâhiyat çevrelerine de yansır. Luther ve Calvin'ci faaliyet, Resmi Kilise söyleminin aşırı devletçi ve toplumcu tutumuna yönelmiş bir yenilik hareketini fişekler. Bu hava erken dönem Avrupa'sındaki modern bilimsel gelişmelere kapı aralayan geniş Reform hareketlerinin de başladığı dönemdi. Bu hareket dinî alanda; fertlerin kilisenin vesayeti ve aracılığı olmadan da Allah'la münasebete geçebileceği, duasını yapabileceği, kilise gibi bir kuruma ihtiyaç duymadan da herhangi bir yerde ibadet edebileceği gibi, sosyal ve temel hürriyetler alanında ise plastik sanatlara, aşırı toplumculuğa ve kilisenin siyasal ve toplumsal nüfuzuna başkaldırı gibi yenilikçi

talepleri getiriyordu. Batı düşüncesi Gülen'e göre, bu gelişmelerden sonra, Descartes ve Spinoza ile bu çatışma/kavga zeminini yumuİtmaya, problemi kilisenin dikkatinden uzak tutarak çözmeye ve aşmaya çalışmıştır. Descartes adeta herkesin eline bir şeyler verircesine meşhur düalist felsefesini ortaya koyar. Buna göre, ilmin kendisine göre bir sahası vardı, o da tabiattır. Bir de teleolojik (gaye, maksat, hedef) bir yönü vardır. Mebde ve müntehasıyla bu noktaya ulaşmanın yolu da matematik ve tecrübedir. Dinin alanı ise insanın ruhiyatı ve maneviyatı ile öte dünyadır. Dolayısıyla her iki fenomenin sahası, gayesi, münasebeti, semeresi ve metotları ayrı ayrıdır. Bunlar ayrı kaldığı, kendi kulvarlarında koştukları müddetçe, birbirleriyle kavga etmeleri de sözkonusu olmaz. Aslında diyor Gülen, "*din ile bilim arasındaki kavga, rasyonelize edilmiş bu tür fikirlerle sûrî ve geçici olarak dinmiş gibi görünse de, temelde kartezyen düşünürlerin elinde yeniden alevlendirilmiştir*."[48] Ta ki kilise ile devletin bütünüyle ayrıştığı 19 ve 20. asrın başlarındaki modern ulus devletlerin zuhuruna kadar. Kavga, bu aşamada, her iki fenomenin kendi sınırlarına çekilmesi suretiyle nihâî olarak bitmiştir.

Bundan sonra Gülen, din ile ilim çatışmasının temellerini İslam'da sorgular. İslam, diğer dinlerde görülmeyecek biçimde insanı, aklı, kalbi, ruhu ve bedeniyle bir bütün olarak ele alır. Onun getirdiği sistem, bütün ictimaî, iktisadî, siyasî ve kültürel müesseseleriyle bilimsel gelişmelere ve evrensel hakikatlere açıktır. Dahası o, evreni, okunan, tecrübe ve temaşa edilen bir kitap gibi görmüş ve hatta sanatkarından ötürü bu kitaba saygı duyulan bir âbide gibi taziz etmiştir. Kur'ân asırlar önce, yer merkezli – yerin sakin olup, güneşin onun etrafında döndüğü kozmolojinin hüküm fermâ olduğu bir dönemde, yerin sakin olmayıp güneşin etrafında döndüğünü ve güneşin de kendi mihverinde

---

48 Aynı yer.

hareket ettiğini söylemiştir.[49] Ona göre Kur'ân, tabiat olaylarını ve şeriat-ı fıtriye prensiplerini, üzerinde titizlikle durmaya değer birer vak'a olarak serdetmek sûretiyle, ilim ve hür düşünceye rehberlik yapmaktadır. Ayrıca Kur'ân; "*Sen Allah'ın sünnetinde (âdât-ı sübhaniye) bir tebdil bulamazsın, (keza) sen Allah'ın sünnetinde bir tahvil de bulamazsın!*"[50].. gibi ayetleriyle tekvinî emirlerde "***tecrübî ilimlere***" ve "***rasyonel bilgi***"ye açık olarak işarette bulunmuştur. Ki bu iki örnek, erken dönem Avrupa modern biliminin ve düşüncesinin temelini oluşturmaktaydı. Zira bunun karşısında Roma Katolik kilisesinin asırlarca dayattığı dogmalar ve oluşturulmuş şabloncu bir gelenek vardı. Kilise kendine yakın bilim çevreleriyle "***atalar kültü***" denebilecek şabloncu ve dogmacı geleneksel bir kozmoloji kurmuştu. Ortaçağ Skolastisizminin temelinde bu kült ve dogma vardı. Gülen'e göre, Kur'ân-ı Kerim'in çok açık biçimde karşı çıktığı şeylerin başında Skolastisizm, zan, tahmin, taklit ve şablonculuk gelmektedir. "***O müşrikler; Allah'ın indirdiğine iman edin ve ona tâbi olun denildiğinde, onlar; hayır, biz atalarımızı neyin üzerinde bulduysak ona uyarız, derler...***"[51] Kur'ân burada ve pek çok yerde böylesi bir skolastisizme götürecek şablonculuğu ve atalar kültü anlayışını temelden reddediyor, bunun yerine araştırmaya ve gözleme çağırıyordu. Gülen; *Âl-i İmran sûresi 3/190; Târık sûresi 86/5; Yasin sûresi 36/40; Bakara sûresi 2/164; Enbiya sûresi 21/30* ... gibi Kur'ân'ın değişik sûrelerinden örnekler vererek, İslam'ın tecrübî bilgiye, deney, gözlem ve araştırmaya, aklâniyete ve rasyonaliteye verdiği değeri ve teşviği dile getirir. Daha sonra da Kur'ân'ın verdiği bu ilim perspektifi ve bakış açısıyla erken dönem İslamî tecrübeciliğin ve bilimsel düşüncenin gelişmesi

49 Bkz.: Yasin sûresi, 36/38.
50 Fatır sûresi, 35/43.
51 Bakara sûresi 2/170.

üzerinde durur. Tam üç asır Müslüman mütefekkir ve ilim adamları bu tecrübî ve rasyonel düşünceyi ve metodu kullanarak, Avrupa'ya nispetle oldukça erken bir dönemde değişik bilim dallarında başarılar göstermiş ve İslam medeniyetinin karakteristik hususiyetini ortaya koymuşlardır.[52] Gülen kısaca bunlara değinerek, ilim ile din arasındaki çatışmanın, İslam dinine yönelik ne tarihsel, ne de dinî doktriner olarak herhangi bir temelinin bulunmadığını vurgular. İslam'a yönelik böyle bir nitelemeyi büyük bir haksızlık ve tarihsel realitelere aykırılık olarak değerlendirir.

M. F. Gülen, Batı düşünce ve bilimindeki kartezyen ve mekanistik metodu eleştirir. Bilindiği gibi kartezyen temayül tüm doğal fenomenleri, biyololojik-fizikî-psikolojik ve kimyasal tüm olayları ***niceliksel*** ve ***matematiksel*** ilke ve yasalara göre açıklayacak geniş ve kapsamlı bir bilim kurma çabası içindeydi. Her şeyde doğa bilimlerinin genel-geçer, kesin ve değişmez yöntemini temel alarak ***determinist ve mekanist*** nedenci bir açıklama getiriyordu. Yine bilindiği gibi ilk modernler (15, 16 ve 17. yüzyıl), parçacık ve mekânik felsefecileri, getirdikleri yeniliklerin, doğa felsefesinin geleneksel yollarla oluşturulmuş değerlerinden radikal bir kopuşu temsil ettiği üzerinde ısrarla duruyorlardı. ***Kopernik, Galileo, Kepler, Boyle, Pascal, O. V. Guericke, Bacon*** ve ***Descartes***.. gibi ilk modernler bu düşünceyi işlediler. Onlar tüm geleneksel bilgi stoklarını ve bilgiyi üretmek/geliştirmek için kullandıkları geleneksel yöntemleri değersiz bulup aşağıladılar. Bacon, *her şeye yeniden başlayıp, yeni bir bina kuracağız,* diyordu. Descartes daha da ileriye giderek; *eskiden felsefe olarak görülen şeyin, değerli denebilecek hiçbir şey üretmiş olmadığını ilân etti ve okumuş olduğu tüm eski kitapları bir kenara atarak, kendisini bir odaya kapattı.*[53]

Modern ve Kartezyen metodoloji işte bu tür iddialarla kuruldu. Eski geleneği ve yöntemleri bütünüyle bir kenara itme

---

52 Bkz.: Aynı yer.

53 Bilimsel Devrim, s. 82.

iddiasıyla... Ama öyle olmadı. Son dönem bilim eleştiricilerinin de dediği gibi, her problemi çözeceklerini, *tabiatı, insanı ve toplumu* baştan sona keşfedeceklerini iddia etmelerine rağmen, ne ciddi bir problem çözdüler ve ne de metodolojileri eskiye bağımlı olmaktan kurtuldu...

M. F. Gülen bu kuşatıcılık iddialarının ve bilimsel tekebbürün bir vehimden ibaret olduğunu ifade ediyor; "*Cihan tarihinde hiçbir devir, bu asrın son yarısında olduğu kadar teknik buluşlarla, maddi zenginlikle ve teknolojik refahla dolu olmamıştı... Ama yine hiçbir çağda bu modern bilim, insanın ruhî, manevî ve ledünnî yönüne karşı bu kadar cahil, sığ, mütereddit ve belirsizlik içinde de olmamıştı... Bu asra kadar bütün ilim mahfillerinde, varlık ve insana ait, o güne kadar kabul edilen bütün değerlerin tasfiyeye tâbi tutulacağı düşüncesi hakimdi. Aklın her şeyi aydınlatacağı, ilmin, varlık ve eşya ile alakalı topyekün tıkanıklıkları açacağı, fizik, kimya, astrofizik ve biyoloji gibi ilimlerin kainatı bir baştan bir başa keşfedecekleri ve tabiata ait bütün problemleri çözecekleri vehmediliyordu...*"[54]

Max Planck'dan sonra başlayıp hızla gelişen yeni fizik anlayışları –dalga mekâniği ve çekirdek fiziği gibi– her şeyi maddede arayanların ve eşyayı buğulu cam arkasından seyredenlerin ilim dedikleri vehimleri ve gümânları yıktı.[55] "*... Ve bu gelişmeler, görünen maddi alemin yanında, görünmeyen alemlerin bulunabileceği gerçeğini ortaya koydu. Bugünkü gelişmeler bizi yeni anlayış, yeni izah ve yeni yorumlara zorluyor. Bugüne kadar sımsıkı bağlı bulunduğumuz o acayip tecrübî düşünceden, o putlaştırılan pozitivizmden, o tuhaf akliyecilikten; aşka ve kalbî hayata; tabiata bağlılıktan da ruhânîliğe ve uhrevîliğe doğru hızlı bir yöneliş hissedilmeye başladı...*"[56]

---

54 M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 17.

55 Aynı yer.

56 Aynı yer., s. 18-19.

Diğer bir yazıda Gülen, ilmin pozitivist doğasının insana ve kainata ait gerçek anlamda ve tatminkar bir şey söylemediğinin altını çizer; "... *Kainatın başlangıç ve sonu hakkında, yaradılış ve hayatın sırları hakkında ne bilim, ne de insan zekası ve muhâkemesi bugüne kadar hiçbir ciddi açıklama getirmedi. İnsanoğlunu öteden beri meşgul eden bu önemli hususlar, insan idraki ve insan zekası için hâlâ ürperten birer muammâ... İnsan ilmi, insan zekası ihtisaslarımız (duyu) dışı idrakleri, vahyi, ilhamı, önseziyi, birer sır yumağı sayılan rüyaları, rûhun mekân ve zaman üstü bilgi kaynaklarını, insan benliğinin derinliklerine ıttılaı, illiyet (nedencilik, nedensellik) prensibiyle izah edilemeyecek şekilde cereyan eden metafiziğin fiziğe tesirlerini, kerametli elleri, hârika solukları ve duaları, mevcut bilgilerimizi aşan müessiriyetlerini izah edememektedir. Bu gibi meselelerde insanlık, hâlâ büyük çoğunlukta dinin teklif ettiği çözümlere sığınmakta ve gökler ötesi referanslar aramaktadır...*"[57] Kısaca batı biliminin maddeci ve ateist boyutu, insanın bu tür varoluşsal bilgi içeren dünyasına girememiş, giremediği için de geliştirdiği pozitivist metodoloji hakikate ulaştıran bilgi kanallarını daraltmıştır. Oysa bu alan dinin ve metafiziğin alanıdır. Bu da Batı biliminde güdük kalan alandır.

Halbuki M. F. Gülen'in de dediği gibi Batı medeniyetinin ilk klasik dönemi hem maddi, hem de manevî yönü ve metafiziği ile bütün bir bilim ve kozmoloji anlayışı geliştirmişti.[58] Madde ile mana ilmî bir terkib içinde değerlendirilmiştir. Bir anlamda yetersiz de sayılsa bilim ile din kaynaştırılmaya çalışılmıştı. Skolastik dönem bu dengeyi kilisenin lehine olarak bozdu ve değiştirdi. Havariler sonrası uzun bir Patristik dönem yaşandı. Batılı bu dönemi "***Gnostisizm***" olarak algılama eğiliminde olmuştur. Erken dönem Hıristiyan ilahiyatı, Yunan (Helenistik)

57 a.g.e., s. 98-99.

58 a.g.e., s. 69; Yeşeren Düşünceler, s. 172.

felsefesi ile büyük bir entegreye girmiştir. Bu girişim daha açık bir ifade ile, inancı bilgiye dönüştüren gnostik bir yoğurmadır. Bilim ile din kaynaştırılmıştır. *Gnostisizm, henüz olgunlaşmamış bir skolastisizmdir.*[59] Bu dönem henüz skolastik dönemin başlangıcıdır. (İ.Ö. İkinci yüzyıl). Kaba ve fantastik bir yapısı vardır. Bir bilim anlayışından ziyade, bir Tanrı bilimi olarak da nitelendirilmektedir Batı'da. Aslında bu anlayışın temeli, daha önce Yahudiliğin gnostisizmini geliştiren İskenderiyeli Philon'a kadar gider. Philon, platoncu ve stoacu öğretileri Pisagorculuk temelinde yorumlayarak bilimle karışık bir ilahiyat kozmolojisi geliştirdi (İ.Ö. 50). Daha sonra Hıristiyan Philoncular, yalnızca eğitimli Hıristiyanlar tarafından bilinebilecek gizemli bir öğreti oluşturdular. Bu öğretinin dünyaya bakışı çilecidir. Buna katlanmadan gerçek ve kutsal özgürlüğü kazanmaya imkân yoktur. Dünya bir düşüşün sonucudur. Bu Hıristiyan gnostik patrikler Roma'da 144 yılında bir kilise kurdular ve ilk çileci medreseyi de burada inşa etmiş oldular. Bunların okudukları metin, st. Pavlov'un mektuplarıdır. Gnostikler güçlü bir öğreti kuramadılar, ama Hıristiyan ilahiyatının felsefî olarak formülleştirilmesinde itici güç oldular. Bu erken dönem ve sonrası kilise yöneticilerinin çoğu iyi eğitim görmüş ve Helen felsefesini bilen insanlardı. Yazı ve üsluplarında felsefî söylem mevcut idi. Bilindiği gibi bu patristik ve gnostik süreli uzun bir ortaçağ boyunca Skolastik öğretinin temellerini atacaktır. Bu uzun teolojik dönem Batı düşüncesinde din ile bilim arasındaki çatışmanın zeminini oluşturan dönem olmuştur. Öyle ki din ile bilim arasında bozulan denge kâh dinden, kâh da bilimden yana gelişerek batı düşüncesini daima tek boyutlu bir hüviyete soktu.

"*... Batılı Ortaçağda tek buudlu bir yola girdi ve her şeyi teolojik görüş üzerine bina etti... Modern çağ ise, gözü eşya ve tabiattan*

---

59 Bkz.: Thilly Frank, Felsefenin Öyküsü, s. 236-245.

başka bir şey görmedi; anomali doğdu, sürüm sürüm yaşadı ve daha gelişme çağında ele-ayağa d´ü... Şu ilim ve teknoloji çağı ise, daha da ileri giderek, her şeyi dar bir maddecilik düşüncesi ve insan merkezli bir dünya görüşüne bağlayarak bize, asıl ma'namızı kavrayıp tanımaktan ziyade, Allah'tan koparılmış tabiat kanunlarını düşündüre düşündüre ruhlarımızı sersemleştirdi, varlıkla aramızdaki dengeyi bozdu..."[60]

Bu tek boyutlu bilim son çağda o hale geldi ki bizi kendi ruhî dinamiklerimize karşı alabildiğine sığlaştırdı. İnsandaki kaba kuvvetleri cisimleştirerek, hem insanı, hem de tabiatı tehdit ve tahrib eden devasa, kontrolsüz bir teknoloji geliştirdi... "*Arkamızda bıraktığımız asrın sonlarına doğru pozitif ilimler o kadar şımardı, o kadar küstahlaştı ki, onun bu hezeyan ve lâubâlilikleri karşısında, modern bilimin dili ve tercümanı sayılan* ***Ruban Alves, Paul Feyerabend, Rene Guanon****'lar onun zimâmını çekme ve onu tokatlama lüzumunu duydular. (...) Vakıa yirminci yüzyılın son çeyreğinde insanlık bir kısım tabulardan sıyrılmaya yöneldi ve belli ölçüde bunda başarılı da oldu ama tam manasıyla eski alışkanlıklarından kurtulduğu söylenemez. Çünkü o, hâlâ, bilim ve teknolojiyi en hakiki bir mürşid, en yanılmaz bir rehber görmekte ve henüz bu kronik esaretini de fark edememektedir..."*[61]

Görüldüğü gibi M. F. Gülen, yazı ve makalelerinde Batı bilim anlayışındaki tek boyutlu karaktere sık sık vurgu yapmakta ve din-bilim çatışması biçiminde tarihe yansıyan kavganın esasen, hem bilim çevrelerinin, hem de Batı kilise çevrelerinin olaya tek yanlı yaklaşmalarından kaynaklandığını ifade etmektedir.[62]

---

60 M. F. Gülen, Günler Baharı Soluklarken, s. 67-70.

61 a.g.e., s. 71-72.

62 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 67; Günler Baharı Soluklarken, s. 70, 83.

a- İlim-Determinizm İlişkisi

M. F. Gülen, ilimle ilgili düşünce, mütalaa ve makalelerinin hemen hepsinde varlık düzenindeki sebep-sonuç, illet-malul (sünnetullah) ilişkisine özenle dikkat çekmektedir. Hatta diğer sebepler ve katkıları mahfuz, İslam dünyasının bilimsel açıdan geri kalışının en temel nedenlerinden birisini, Müslüman ilim adamlarının kainat kitabının her yerinde yazılı olan bu kanuna ve ilişkiler düzenine hakkıyla riayet etmemesi olarak belirler.

Batı bilimsel düşüncesi daha önce de ifade ettiğimiz gibi mekanistik temelden hareketle, eşya ve varlık düzenindeki ilişkileri analiz ederken, aşırı bir biçimde determinist bir teori ve bilimsel pratik geliştirmiştir. Bunun önemli sonuçlarından birisi, bilim anlayışına getirdiği "***maddeci ve materyalist***" yorumdur. Maddeye daldığı ve maddi ilişkiler düzenini keşfettiği ölçüde de manaya, metafiziğe ve kutsala karşı körleşmiş, tek boyutlu bir medeniyet inşa etmiştir. Batı biliminin ve bilimsel düşüncesinin en temel özelliği budur. Diğer bir ifade ile; hem Batı'da ve hem de İslamî düşünce geleneğinde üretilen, Allah'ın irade sıfatından gelen ***Kainat Kitabı*** ve kelam sıfatından gelen ***Kutsal Kitab*** metaforu açısından, Batılı yalnızca birincisini esas almış, buna karşılık ikincisini ihmal etmiştir. Bu yüzden insanın yeryüzündeki varoluşuna, nedenlerine ve Allah'la olan ilişkilerine karşı olabildiğine sığ kalmıştır. İslam dünyası da birinci kitabı ihmal ederek yalnızca ikincisiyle yetindiği için, ruhî, manevî ve uhrevî açıdan tutarlı ve tatminkar bir uluhiyet ve Rububiyet telakkisi geliştirirken, bilimde geri kalmıştır.

Bu yüzden M. F. Gülen, bilimsel gelişme ve araştırmayla ilgili ne zaman konuşsa, mutlaka bu iki kitap metaforuna açık ya da örtük bir biçimde vurgu yapmaktadır.[63] Ancak onun bu

[63] Bkz.: M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 93, 130, 194; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 32; Gurbet Ufukları, s. 157; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 50; "Kur'an-ı Kerim ve İlmî Hakikatler", Yeni Ümit, sayı, 16, 17.

vurgularını daha iyi anlamak için batılı bilimdeki determinist anlayışa kısaca değinmekte yarar vardır; Bu kavram (determinizm), 16. ve 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına ve hatta günümüzdeki diyalektik materyalist anlayışlara kadar varan uzun bir geçmişe sahiptir. Determinizm fikri, "***tabiat bilimlerinde***" ve "***felsefî düşüncede***"; Bacon, Newton ve Descartes'ten, Lomonosov, Laplace, Spinoza ve 18. yüzyıl Fransız materyalistlerine kadar bir dizi bilim adamı ve düşünür tarafından temellendirilmiş bir felsefedir. Bu uzun çizgide kavram neredeyse mistik bir retoriğe ve karmaşaya bürünmüştür. Kainatta, varlıkta ve insan toplumlarında Allah'ın ve insanın iradesini bütünüyle nefyeden katı ve kaderci tutumlardan, yumuşak ama sonuçta; evrende olup-biten her şeyi varlıktaki iç düzenin işleyişine bağlayan ve haricî herhangi bir gücün ve nedenin müdahalesine yer vermeyen görüşlere kadar çeşitli materyalist düzeylere vurgu yapar. Buna göre evrende olup biten her şey bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleşmektedir. Fiziksel evrende, insanda ve toplumsal tarihte her olgu ve olay –başlangıcıyla ve sonucuyla– bir nedensellik zinciri içinde teşekkül eder. Hiçbir şey yokluktan çıkmayacağı gibi mutlak olarak da yok olmaz. Katı deterministlere göre insan iradesinin ve tercihlerinin varlıktaki oluş ve akışta hiçbir dahli yoktur. Bu anlamda aslında insanın hürriyetinden de söz edilemez. Varlıktaki oluş, değişim ve dönüşüm, insanın denetimi dışı birtakım nedenler tarafından belirlenmektedir. Bu nedenler eşyanın kendi iç kanunlarından ibarettir. Evrenin geçmiş ya da gelecek herhangi bir andaki durumu, evrendeki parçacıkların koordinatlarının itici güçleri tarafından belirlenmektedir.

Daha mu'tedil yaklaşımlar, insana sınırlı da olsa belli bir hürriyet alanı tanır. Ama eşyadaki kanunları yine de determine eder. Diyalektik materyalizm, varlık düzenine devrimci bir aşı yapmaya çalıştı. O, dünyanın kendi başına bir gerçek olduğunu ve bu gerçekliğini doğaüstü ya da aşkın bir kaynaktan almadığını iddia

etti. Ona göre varlığın doğası sürekli değişken bir süreç izler. Olgu ve olayların arkasında tek geçerli nedensellik, sürekli devrim ve değişimden ibarettir. Varlığın değişimi ve dönüşümü öyle gerçekleşmektedir ki, gelişmenin seyri içinde hiçbir parça, eski niteliklerine indirgenemeyecek biçimde, yüksek evrim seviyesinde değişmektedir.

Determinizmin felsefe ve bilim tarihindeki önemi, tabiatın bağlı bulunduğu kanunları (sünnetullah) keşfetmesinde ve insana, topluma ve bilimsel gelişmelere uygulanış biçiminde aranmalıdır. Zira bu uygulanışın ciddî siyasî, ideolojik ve toplumsal sonuçları olmuştur. Son dönem sosyal bilimcileri "determinizm" kavramının katı ve ölçüsüz bir biçimde insan ve toplumsalın dünyasına uygulanışını şiddetle eleştirdiler. Onlar, tabiat olaylarında ve fizikî dünyada geçerli olan nedensel yasaların, belli ölçüde toplumsal olaylarda da geçerliliğini kabul etmişlerdir. Ancak bu yasaların insan iradesini ve aşkın birtakım haricî tesirleri bütünüyle nefyettiği iddiasına da karşı çıktılar. Çünkü bu reddedilmezse, insan katı bir kaderciliğe ve cebriliğe mahkum edilmiş olacaktır. Fakat yine de sosyal bilimin ortaya koyduğu irâdî nedensellik anlayışı, olgu ve olayların metafizik temellerine ve aşkın ilâhî iradeye yönelik hemen hiçbir şey söylemez. Buna rağmen teslim etmek lazımdır ki, Batı'yı bilimsel gelişme ve devrimlerde başarılı kılan –menfî sosyal, siyasî ve ideolojik sonuçlarına rağmen– tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini (sünnetullah) ve nedensel kanunları büyük bir coşku ile takip etmesi, kurcalaması ve keşfetmesi olmuştur.

M. F. Gülen Hocaefendi, bu sebep-sonuç ve nedensel ilişkinin keşfedilmesinin, bilimsel araştırma ve kazanımlardaki motor gücünü kabul etmektedir. Bugün için artık bu bir realite haline gelmiştir. Ancak ondaki katı zorunluluğa, ilahî amaçlardan bağımsızlaştırılmasına ve insan iradesinin ve zekasının yaratıcılığını

söndüren donuk ve şabloncu yönlere de itiraz etmektedir. O, fizik dünyasında cereyan ettiği ölçüde kesin olmasa da, neden-sonuç ilişkisinin (sünnetullah) toplumsal hayatta da geçerliliği ve belirleyiciliğini vurgular. Gülen'in ayrıca burada illiyet prensibini oldukça pratik bir açı ile yorumladığını görmekteyiz. O, mevzuyu, sosyal bir fizik kuramı inşa etmeye çalışan salt felsefi söylem içinde ele almaz. Bu prensipten, pratik sosyal sonuçlar çıkarmaya çalışır. Eğer toplumsal hadiseler, zaman zaman tekerrür edici bir karakter ve çizgi takip ediyorsa –ki ediyor- o bu vasfı, gelecekle ilgili davranış ve hareket tarzımızı şimdiden belirleyebilmeyi mümkün kılacak sosyal bir prensip olarak yorumlar.

"Sebepler dairesinde sebeplere riayet bir vazife, onları görmemezlikten gelmek ise bir cebriliktir. Orta yol, sebepleri gözetmede en küçük bir boşluğa dahi meydan vermeyecek kadar tedbirli ve temkinli olmak, Allah'a itimat ve güvende de başka hiçbir şeye takılmama ölçüsünde mütevekkil bulunmaktır. Sebep-netice, illet-mâlul arasındaki münasebetler muteber sayılmalı ama, düşünce dünyamızda koyu bir determinizmaya da yer verilmemelidir. Olsa olsa orta yol mülâhazalı bir şartlı determinizmaya kapı aralanabilir. Böyle bir tevil esnekliği ne derece mazur görülür bilemeyeceğim ama, bizim dünyamızda da, illiyet ve tenasüb-ü illiyet prensipleri üzerinde bu kadar olsun durulmuş ve değişik değerlendirilmelere gidilmi´ir.

Eğer cebri determinizma, aynı sebeplerin, aynı ortamda aynı neticeleri doğurmasının adı ise, şartlı determinizmaya mülâhaza dairemizin açık olduğu kendi kendine ortaya çıkacaktır. Şimdi bu mülâhazaları bizim ölçülerimiz içinde ele alacak olursak, fizik dünyasında cereyan ettiği ölçüde olmasa bile, içtimâiyatta dahi belli nispette sebep-sonuç meselesi her zaman söz konusu olabilir. Bu itibarla da, bugünkü hareket ve davranışlarımızın toplumda, yarın ne tür bir netice vereceğini şimdiden düşünmemiz icap edecektir. Evet, bugünkü toplumun yarınki varlığı, bugünkü devletin yarınki bekası,

hatta devletlerarası muvazenede yerini alması, işte böyle bir plân ve böyle bir ilk teşebbüse bağlıdır ki, bu da, bugünle beraber yarınların, yarınki netice ve sonuçların çok iyi resmedilip belirlenmesiyle mümkün olacaktır. Yoksa, içte ve dışta sürpriz hadiselerle karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır.

Her şey, bir başka âlemde hazırlanıp imdadımıza gönderilecekmişçesine evlerimizde oturup sürpriz şeyler bekleyemeyiz.. dahası, hayatın içinde miyiz, değil miyiz bunu çok iyi belirlememiz gerekir. Eğer bir toplumda: İnsan bu dünyada vaktini iyi geçirmeye bakmalı.. gelecek adına çok fazla kafa yormaya gerek yok. Ömer Hayyam'ca geçmiş gelecek masal hep; eğlenmene bak, ömrünü berbat etme.. Ye-iç hayatın keyfini çıkar. Dünyayı sen mi kurtaracaksın? Çok fazla düşünme delirirsin. Allah'ın nimetlerinden istifade etmek de bir ibadettir.. gibi mülâhazalar söz konusu ise, o toplum ruhta ve mânâda ölmüş demektir. Böyle bir toplumda aydına ve idareciye düşen vazife, o toplumu her kesimiyle bu korkunç düşünce inhirafından ve ruh kaymasından kurtarıp onu yüksek hedeflere yönlendirmek ve ilim düşüncesiyle aydınlatmaktır. Aksine, kitlelere gerçek ilim aşkı ve düşünce ruhu aşılama yerine onları günlük politikalarla sersemleştirir ve iktidar değişmeleriyle her şeyin farklılaşacağına inandırmaya kalkarsak, toplumu bütün bütün problem kaynağı haline getirmiş oluruz..”[64]

b- Din, İlim ve İdeoloji

Tarih boyunca bilim ve bilimsel faaliyetler, sıkı ideolojik amaçlara temel yapıldığı gibi, dinî ilke ve öğretiler de bu tür amaç ve hedeflere blokaj oluşturmada kullanılmıştır. Ortaçağ skolastik dönem boyunca Hıristiyanlığın, nasıl Katolik Kilisesinin elinde

64 M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 105, 179-181. Ayrıca bkz.: Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 114; Beyan, s. 88, 105; Zamanın Altın Dilimi, s. 19; Işık Karanlık Devr-i Daimi, Sızıntı, Kasım 2003.

resmî imparatorluk ideolojisinin siyasî ve kültürel bir aygıtı haline dönüştüğünü buna bir örnek olarak zikredebiliriz. Resmi ideoloji uzun bir dönem Hıristiyanlığı kendi siyasal hedefleri istikametinde örgütlediği gibi 18, 19 ve 20. yüzyıl boyunca da bilimi ve bilimsel gelişmeleri bu istikamette örgütlemiştir. Önceleri kilise ile bilim çevreleri arasında mütevazı bir diyalektik şeklinde başlayan kavga, nihayet kilisenin bütünüyle devletten ayrışmasını netice veren kitlesel ve ideolojik bir tutuma dönüşmüştür. Devlet aygıtı, dini mücadele alanından saf dışı etmede başarılı olmuştu ama bilimi hâlâ ideolojik bir kamçı gibi kullanmaya devam etmekteydi. Öyle ki, 20. yüzyıl boyunca, pek çok bilim adamı, giderek askerîleşme eğilimi gösteren bilimin de, devletten ve devletlerin siyasî ve ideolojik hedeflerinden bağımsızlaşması gerektiğini sık sık vurgular olmuştur. Bu tür tepkiler, bugün de farklı siyasi ve entelektüel kesimler tarafından zaman zaman dile getirilmektedir.

İşte M. Fethullah Gülen de bu tarihsel realiteye işaret ederek hem dinin, hem de bilimin ideolojik bir aygıta dönüştürülmesinin doğuracağı sakıncalar ve riskler üzerinde durmuştur. Aslında ona göre, din de bilim de bir hakikat arayışıdır. Hakikat sezgisinin bir yanını ilim, diğer yanını da din teşkil eder. Bir tarafta insan, idrak ve şuuruyla, varlık arasındaki münasebeti keşif ve tesbit ederken, diğer taraftan bu hakikat karşısında nasıl bir tutum belirleyeceğini düşünür. Birinci faaliyeti dinin bilgi kaynakları da dahil, ilim temsil etmekte. İkincisini ise din. Yani ilmin amacı hakikatı keşfetmek ise, dinin amacı da bu hakikatlar karşısında insanın tavrını ve duruşunu düzenlemektir. İlmin ve bilimsel faaliyetin amacı, hakikatı keşfetmenin dışına taşarsa işte bu ilmin ideolojileştirilmesini netice verir; *"temelinde varlığın tahlil ve izahı, hakikati keşfetme aşk ve iştiyakı olmayan ilim kör; ve onun tespitleri de çelişkiden hâli değildir. Ferdî, ailevî, ictimaî bir*

çıkar mülahazasıyla elde edilmeye çalışılan ilmin, her zaman bir kısım tıkanıklarla karşılaşması mukadder olduğu gibi, bir zihniyet, bir düşünce, bir parti ve doktrine bağlı olarak ulaşılan bilginin de gidip er-geç sarpa sarması kaçınılmazdır.."[65]

Bilimin ideolojik bir aygıt haline gelmesi son iki asırda geri kalmış ülkelerin sömürgeleştirilmesini netice verdi. Modern bilim adına, binlerce kültürel ve medenî unsur tahrip edildi. Dünyadaki dinî, kültürel, medenî ve hayatî zenginlikler talan ve yok edildi. İdeolojikleştirilmiş bilim, her şeyi kendine benzetmeye çalıştı. Diğer taraftan tabii ve ekolojik düzeni de tahrip etti. Tabiat düzenine müdahale o mertebeye vardı ki, artık yeryüzünde insan neslini ve yaşamını tehdit eden bir ekolojik kirlenme meydana geldi. Bilimin tabiata tahakkümü, insanı yeryüzünde tanrılaştırma ideolojisinin bir programıydı. Bu program insanlığa ve yeryüzü toplumlarına oldukça pahalıya mal olduysa da, büyük ölçüde başarıyla uygulandı.

Bilimin aldığı tehdit ve tedhiş hüviyeti ne kadar riskli ise, dinin ideolojik bir aygıt haline getirilmesi de o denli riskli ve hatalıdır. Din, temelde, "*kendi içindeki bilgi kaynaklarıyla engin bir ilim havzı olması itibariyle, hakikat aşkı, hakikat tutkusu açısından hayatî bir unsur, önemli bir dinamik ve bilginin ufkunu aşan konularda da açık üsluplu, ama derin edalı yanıltmayan bir rehberdir..*" [66]

Fakat diyor *Gülen*, "*her zaman ilmin, belli düşünce, belli cereyan ve belli doktrinlerin yedeğine verilerek, ufku sığlaştırılıp, hazımsız, mütehevvir, kavgacı ve hakikatin yolunu kesen bir gulyabanî haline getirilmesi mümkün olduğu gibi, semavî bir gerçek olan dinin de, fanatik düşüncenin elinde kin, nefret, gayız, intikam hislerine me'haz gösterilmesi her zaman ihtimal dahilindedir. Bir objenin*

---

65 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.

66 Aynı yer.

kendi zıddı gibi vehmedilmesi ne büyük çelişki!" [67] *"Şimdi bir bilim yuvası düşünün ki –aslında o, mâbed gibi mukaddestir– şu şekilde veya bu şekilde herhangi bir felsefî cereyana takılmış, hattâ ona esir olmuştur. Orada ilim, hür olmayan bağnaz bir düşüncenin elinde tutsak demektir ve cehaletin en lânetle anılanına rahmet okutturacak kadar da mel'undur. Ve bir din ki, siyasî-gayri siyasî bazı hiziplerin çıkarlarına vasıta yapılmak istenmektedir; artık mâbed o hizbin daraltılmış mâlikânesi, orada ibadet de bir tür teşrifat merasimi haline getirilmiş demektir ki; böyle bir durumda, dinin de, diyanetin de lâhutîliğine kıyıldığında şüphe yoktur.*

Evet, bir toplumda eğer bazıları "ilim" diyor ve bilim yuvalarını kendi villalarıymışçasına arzularının, heveslerinin, ideolojilerinin vitrini gibi kullanıyorlarsa, o ilim yuvaları çoktan mâbed olmadan çıkmış, arzuların, hırsların, nefretlerin bilendiği bir arenaya dönüşmüştür. Yine bir cemiyette eğer bazıları "dindarlık" diyor ve kendileri gibi düşünmeyenlere; düşünmeyip onlarla aynı siyasî mülâhazaları paylaşmayanlara kâfirlik, zındıklık, münafıklık sıfatlarını yakıştırabiliyorlarsa, böylelerinin temsilinde din –günahı bu sahte temsilcilere ait– insanları Allah'dan uzaklaştırma, onların gönüllerini karartma ve ümit kapılarını yüzlerine kapama gibi tamamen onun maksad-ı tenziline muhalif bir fobi haline getirilmiş demektir." [68] Gülen daha sonra, dinin ve bilimin ideolojileştirilmesinin bir nedeninin de insanların zaafları olduğunu ifade eder. Ona göre bazıları kendi zaaflarını ve beşerî boşluklarını doldurmak amacıyla dini ve bilimi kullanmaktadır. Dinin ve bilimin böyle bir dolgu maddesi olarak kullanılması onları gerçek mihverinden saptırmakta ve her türlü ulviyetlerine rağmen, onları beşerî birer zaafa dönüştürmektedir. Gülen böyle bir zaaftan kurtulmanın

---

67 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 10.

68 Aynı yer.

yolunu Allah, ilim, ve hakikat aşkında görmektedir. Bu aşk iksiridir ki ancak insanlığı beşerî ve ideolojik zaafların yedeğinden kurtaracaktır. İnsanlık bu aşk ve sevgiyi ilk defa peygamberler vasıtasıyla tanımış ve elde etmiştir.[69]

Görüldüğü gibi Gülen, bilim ve dini kendi vitrin ve vizyonlarını tezyin etmek ve doldurmak için kullananları şiddetle kınamakta ve onları din ile bilimi mihverinden saptırmakla nitelemektedir.[70] **Gülen, bilim ve bilimsel araştırmalardaki amacı, Allah ve hakikat aşkı olarak belirlemekte; böylece birkaç asırdır pozitivist bilgi anlayışının ve felsefenin elinde müteâl değerlerden tamamıyla ayrışmış olan bilim düşüncesine yeniden aşkınlığı sokmakta ve orada metafizik bir alan açmaya çalışmaktadır.**[71]

Aşk, sevgi ve muhabbet gibi kavramlar öteden beri bilimsel araştırmaların alanı dışında bırakılmıştır. Gülen bu metafizik ve mistik kaygıyı yeniden bu alana dahil etmekle, esasında evrenin varlık nedeninin aşk ve sevgi olduğuyla ilgili eski kozmolojik görüşe de açık bir işarette bulunmuştur. İnsan-kainat-Allah arasında daimi ve illî (nedensel) münasebetler kuran eski kozmoloji, modern bilimin doğuşuyla neredeyse rafa kaldırılmıştı. Bilim alabildiğine maddenin içine dalarak, etik, dinî ve metafizik kaygılara ve ilişkilere karşı olabildiğince körelmiş ve tek boyutlu hale gelmişti. *Gülen* bu körlüğü bir "*sapma ve yabancılaşma*" olarak algılamaktadır.

---

69 Bkz.: M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 12.

70 Bkz.: M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 115-118; Günler Baharı Soluklarken, s. 70, 84, 90; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 102-107.

71 Bkz.: M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 172-188; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 16-20, 57, 65-70; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36, 97; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 19-25, 66; Beyan, 127; Sohbet-i Canan, s. 66; Hakikat Aşkı, Sızıntı, Mayıs-2004; İlim ve Araştırma Aşkı, Sızıntı, Haziran-2004.

c- Akıl – Bilim – Kültür

M. F. Gülen, son yıllarda yeniden moda bir akım ve yaklaşım tarzı olmaya başlayan 19. asır düşünce teressübatından olan akılcılığa ve kuru rasyonalizme de değinir. Evet Rasyonalizm, maddeci ve katı akılcı temeli ile 19. asır düşünce tortusundan kalma bir akımdır. Her nedense toplumsal düşünce her dönemde moda halinde gelip bu akıma birkaç kez uğramadan seyretmez.

90'lı yıllar Türkiye entelektüelinin siyasi, sosyal, dinî ve kültürel hareketliliğe akılcı yaklaşımlar ve sorgulamalar ile bir renk ve heyecan getirmeye çalıştığı yıllardır. Her düşünce ve temayül "akıl ve rasyonalite" temelinde irdelenir. Siyaset ve dolayısıyla kültürel hayat, uzun yılların başarısız ve yağmacı yönetici kadrolarının elinde iflas etmiştir. Ekonomik parametreler iyiden iyiye s.o.s vermeye başlamıştır. Türkiye, iktisatçısı, siyasetçisi ve d üşünce elitiyle bu talihsiz durumdan kurtulmak için her şeyi rast gele sorgulayan bir havaya bürünmüştür. Herkes her şeyi kendi aklî ve rasyonel tavrıyla eleştirmekte, her şeyi rasyonel bir temele oturtmaya çalışmaktadır. İlahiyat ve dinî düşüncede de bu tarz yaklaşımlar yükselmeye başlamıştır. Dinî düşünce geleneği, rasyonalist ve akılcı tahlil ve yaklaşımlar ile sorgulanır olmuştur. Burada dinî düşünce geleneğine hakim olan "**aşkınlık ve müteâllik**" giderek yerini rasyonalist yaklaşımlarda "**insanî ve maddî**" olana terk etmeye başlar. Aklın en temel fonksiyonu artık klasik İslamî düşünce geleneğinde olduğu gibi müteâl olana, Allah'a, esmâya ve kevnî tecellilere değil, insan dünyasına, günlük toplumsal sorunların dünyasına, maddi ve sosyal olana yönelir. Küllî hakikatlere değil, cüz'î sorunlarla boğuşmaya yönelir. Bu süreç ilk bakışta dinî düşüncenin, diğer toplumsal, siyasal ve ekonomik sorunlarla birlikte konjonktürel olarak değişimini gösteren normal bir süreç olarak alınabilecek bir süreçtir.

Ancak uzun vadede bu rasyonalleşme sürecinin, dinî düşüncedeki hiyerarşik yapıyı tepetaklak edecek bir sürece dönüşebilme istidadında olduğu da muhakkaktır. Akıl, bir kere müteâl olandan bağımsızlaştırılarak, salt insanî (toplumsal) ve maddî olana hasredildiği taktirde, onun müteâl ile olan ilişkisi koparılmış olacaktır. Bunun anlamı, aklın giderek beşerîleşmesi, insanî, maddi ve toplumsal zaafların müdafii haline dönüşmesi demektir. Hatta giderek bu zaafların ve aşırı maddileşmiş döngülerin bir parçası halini alacaktır. Halbuki akıl, klasik İslamî düşüncede, insanın yeryüzündeki varoluşunu, müteâl olan değerlere, Allah'a ve sonsuzluğa bağlayan en temel hâsselerden biriydi. O, insan, kainat ve Allah arasındaki sürekli münasebeti kuran en önemli insanî yetiydi. Rasyonalist yaklaşımların amacı ise aklı, müteâl olandan bağımsızlaştırarak onu beşerî ve maddî hayatın basit bir parçası haline getirmekti. İnsanı bütün yeti/hâsse ve fakülteleriyle yalnızca arza ve bu dünyaya bağlamaktı. Onu, ötelerden, ebedî hayat kaygılarından, müteâl olanla olan münasebetinden koparmaktı.

Mevcut siyasî ve toplumsal düşüncenin seyri zaten müteâl değerlerden giderek bağımsızlaştığı için bu sahanın düşünürleri açısından sorun en azından hayatî görülmeyebiliyordu. Ama dinî düşüncenin, müteâl olandan bağımsızlaşması demek, dinin temellerine yönelik bir tehdit demekti. Son yıllarda ilahiyat fakültelerinde moda akım haline gelen tarihsellik tartışmalarının ardında da aslında bu sorun yatmaktadır. Tarihi, toplumu, geleneksel dinî düşünceyi ve hatta topyekün dinî düşünce hiyerarşisini tersine çevirerek müteâl olandan koparmaktır. Belki böylesi bir konjonktürde böyle bir iddia henüz bütün yönleriyle tebellür etmiş değildir. Ancak geleneksel dinî düşüncenin sorgulanma biçimi ve sorgulama aletlerine daha yakından bakılırsa, dinî rasyonalizmin alacağı biçim son tahlilde, dinî düşüncenin müteâl olandan bağımsızlaşması olacaktır. Zira insanlar siyasî, sosyal ve

kültürel diğer alanlarda modern hayatın her biémine ve zevkine kolayca açılmış, yeni alışkanlık ve düşünme biçimleri edinmiştir. Ve maalesef bu edinimler, kendisini dindar addeden çevrelerde dahi oldukça maddi ve dünyevî bir karakter sergilemektedir. Akıl, müteâl ideallerden bağımsızlaştırılarak, bu yeni alışkanlık biçimlerine meşruiyet ve ma'kuliyet sağlayacak bir araca dönüştürülürse –ki bu risk her zaman söz konusudur– işte bizim üzerinde durduğumuz ve dikkat çekmeye çalıştığımız maddileşme ve d.yevileşme süreci başlamış olacaktır.

Şahsen M. F. Gülen'in 99'da Yeni Ümit Ağustos sayısında yayımlanan yazısını bu açılardan oldukça önemli görüyorum. Yazı bir anlamda konjonktürel olarak bizi, dünyevîleşmeye sevkeden hazcı, hissî ve maddeci yaşam kaynaklarından, aklın ilahî misyonuna yeniden dikkat çekerek, müteâl olana davet etmekte ve bir nevi *bir ruh, iman ve düşünce tazelemesi* niteliğindedir. Kalbî, manevî ve keşfî hakikatlere alabildiğine yabancılaşmış günümüz insanını, akıl ve tefekkür vasıtasıyla yeniden aşkın ve müteâl değerlere uyarmayı denemektedir.

Felsefe, sofiye ve kelamcılar arasında ötedenberi yaygın ve maruf olan *nazarî-amelî akıl, inşa eden veya edilen akıl, akl-ı mead, akl-ı semâvî, akl-ı arzî, akl-ı meaş, akl-ı türâbî*... gibi kavram ve nitelemelerin tarihsel tartışma dünyasına fazla dalmadan aklı yalın haliyle, Kur'ân ve risale-i nûr perspektifinden ele almakta, ama buna karşılık, aklın, bilgiyi nasıl marifete dönüştürebileceği meselesine de yeterli açıklık getirmektedir.

"***Aklın iki yüzü ve Makuliyet***"[72] başlıklı yazı, şüphesiz felsefî bir bahis değildir. Kur'ân'a göre ma'kuliyet; düşüncenin sonsuza bağlanmasıdır."[73] Yazının temel esprisi de bu mihverde

72 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 73-85.

73 "Kur'an pek çok ayat-u beyyinatıyla bize bu yolu salıklar ve makuliyeti, düşüncenin sonsuza bağlanması şeklinde yorumlar." M. F. Gülen, a.g. makale.

dönmektedir. Düşüncenin sonsuza ve müteâl olana bağlanması, imanda derinleşmeyi ve marifette zenginleşmeyi ifade etmektedir. Kur'ân akla yaptığı tüm çağrılarda bunu işler. Akli, kalbi ve kevnî ayetleri ciddi bir bütünlük içinde, kozmik bir şuur ve varlık etrafında nasıl tevhide ulaştırır, bunun kurallarını gösterir. Kur'ân, aklımızı nasıl kullanacağımızı, kalp ve vicdanımızı nasıl hüşyâr kılacağımızı bize gösterir. Kur'ân'da aklî bahisler ve çağrılar, daima gider sonsuza bağlanır.. "*(Kur'ân), bütün mesajlarını akla, mantığa, muhakemeye tespit ve tescil ettirir. Aklın, hissin, şuurun itirazlarına meydan vermeyecek bir çerçevede konuşur ve talebelerini makuliyet adına sürekli rehabilite eder..*"[74]

Akıl, varlık ve eşya içinde sonsuza ulaşır. Kur'ân'da da akla çağrı hep varlık ve eşyayı tefekkür temelinde gerçekleşir. Sanki akıl, çokluk (kesret) içinde tevhide ulaşmak için yaratılmış gibi, daima akıl yürütme (akletme) mekanizmasını tevhid yörüngesinde kullanmaya çağrılır. Kur'ân'da tevhid ve vahdet ma'kul, şirk ve küfür ise gayr-i ma'kul olarak yer alır. Kur'ân bu konuyu genel üslubu içinde kâh doğrudan kainattaki varoluşa dikkat çekerek, kâh Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) Efendimiz'e muasır müşriklere aklın diliyle çağrıda bulunarak, kâh da geçmiş kavim, millet ve ataların düştükleri şirk girdapları ve akıbetlerine gönderme yaparak ele alır. Küfür, ilhad ve şirkin hemen her çeşidine karşı en canlı örnekler sergilenir. Eski kahinlerin şirke gark olmuş o çarpık ulûhiyet ve rubûbiyet telakkileri ve bu telakkilerin enkazı altında ezilmiş milletleri çarpıcı bir biçimde serdedilir. Öyle ki, kainattaki tüm var ve yok oluşlar, her gün, her mevsim, her an müşahede ettikleri meydana gelme ve değişimler, ciddi bir nizam ve sühûlet içinde tevhide işaret ederken, onların şirk yolunu tutmalarının garabeti ve gayr-ı makuliyeti, insandaki havâss-ı hamseyi (beş duyu) ve iç duygularını tahrik

---

74 M. F. Gülen, a.g. makale.

edecek bir üslupla dile getirilir. Bir yandan makulu temsil eden onbinlerce enbiyâ, milyonlarca asfiyâ, evliyâ ve İslam düşünürü, diğer tarafta da gayr-i makulun temsilcileri. İnat srar ve taklitle şirki ve küfrü temsil edenler.

Bediüzzaman da Kur'ân'ın tevhide yaptığı bu vurguları o ilginç ve cezbedici, teşvik ve tahrik edici üslûbuyla *Risale-i Nur*'da işlemektedir. Gülen Risale-i Nur'un bu özelliğini şöyle dile getirir: *"Onun sık sık üzerinde durup, mutlaka okunmasını ve temâşa edilmesini istediği kâinat kitabı ve varlık meşheri, makulü temsil eden enbiyâ, asfiyâ, evliyâ ve İslam ulemasından tevarüs edilegelen bir anlayışın ifadesidir. Zamana bağlı çizgi farklılığı mahfuz, verilen mesaj ve takip edilen yol hep aynıdır; arz u sema tetkike tabi tutulacak.. eşya ve hadiseler hallaç edilecek, her şey götürülüp gerçek sahibine bağlanacak. Sonra da vicdanlarda bu makuliyetin itminanı duyulacak ve marifete dönüşen ilimler birer zevk-i ruhani kaynağı haline gelecek."* [75]

Bu tefekkür ve akletme yolu esasen İslamî düşünce geleneğinin asırlardır takib ettiği bir yöntemdir. M. F. Gülen Hocaefendi buna dikkat çekerek o uzun kelamî, felsefî ve sofi bahisleri, bugünün kuşaklarının rahatlıkla anlayabileceği bir sadelik içinde ele alarak işler. Yazı bize yeni ve canlı bir üslup içinde 20. Mektubun ikinci makamında, onuncu sözün ahirinde ve 29. sözün Haşir meselesinde işlenen; şirk yolunun, tarik-i haktan ve tevhid yolundan yüzbin defa daha müşkilatlı ve nihayet derecede gayr-i makul, tevhid yolunun ise nihayet derecede suhûletli ve makul olduğu meselesinin güncel perspektiften bir özetini verir gibidir.

Burada aklaniyet ya da ma'kuliyetin en merkezî ve temel argümanı, Yaratıcının varlığı, birliği, şerike, nazîre, yardımcıya

---

75 A. g. makale.

muhtaç olmayışı meselesidir. Zira Kur'ân'da aklın veya akıl yürütmenin neticesi, kainat kitabında yapacağı kıyaslamalar ile tevhide ulaşması, şirki reddetmesi temelinde yer almaktadır. *Yani bir anlamda aklın ve akletmenin en temel fonksiyonu tevhidi ilan, şirki red üzerine kuruludur*. Bu yüzden günün modası ve 19. asrın maddeci düşünme alışkanlıklarının bir tortusu olan rasyonalizm Kur'ân'da yoktur. Ayrıca rasyonalizmde hiçbir fikrî, insanî ve toplumsal değer, gidip müteâl olana yönelmez. Ve yine bu yüzden *İslam ve Kur'ân rasyonalizmi* gibi kavramlar ve kullanımlar temelsizdir, İslamî düşünce geleneğini tahriftir ve varlıktaki tevhid hiyerarşisini tersine çevirmektir.

Aklın iki yüzü ve ma'kuliyet yazısını kanaatimce bir de bu açıdan okumakta yarar vardır. Orada akıl ve akletme kavramı, müstakim ve tevhidci bir duruşu temsil etmektedir. Yoksa, akıl ve akılcılık üzerine tarihte yapılan tartışmalar ele alınmamaktadır. Tamamen Kur'ân'ın ve Risale-i Nur'un bu husustaki yaklaşımı takip edilmekte ve onlar nazara verilmektedir.

M. F. Gülen, burada aklın ve akletmenin ne olduğu hususundan çok, aklın ve akıl yürütmenin fonkiyonu üzerinde durmaktadır. Kur'ân'da aklın yer alış biçimi de budur. Kur'ân'da akıl hiçbir yerde müstakil bir kavram olarak geçmez. Adeta akıl, fonksiyonel olarak, bir diğer anlamda amelî ve pratik, bir eylem ve duruş olarak yer alır. M. F. Gülen de yazıda bu yolu ve üslubu benimsemiş ve takib etmiştir. Bu yüzden yazının mücerred bir felsefî bahis olmadığını ifade ettim.[76]

Ayrıca daha genel anlamda klasik İslamî düşüncede Müslümanlar bilgi deyince, bundan genellikle hayatta yararlı olan bilgiyi kastettiler. Buna karşılık bir Batılı'nın bilgiden anladığı şey temelde "güce yönelik bilgi", yani doğayı, maddi nesneleri,

---

76 Ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, 130, 142; Sohbet-i Canan, s. 192.

birey ve toplumları denetim altına almayı sağlayacak türden bir bilgidir. Dolayısıyla aklın fonksiyonu bilgiyi bu istikamette kullanmaktadır. Batılılar aklı müteâl değerlerden bağımsızlaştırdığı gibi, bilgiyi de kutsal olanın tesirinden bağımsızlaştırmışlardır. İslam'a ve Müslümanlara göre ne akıl, ne de bilgi bu değerlerden tecrid edilemez, edilmemesi gerekir. Tecrid edilmek bir yana, akıl da bilgi de müteâl olana hizmet etmek durumundadır. Akıl ve bilgi adına üretilmiş her şey tevhidi işaretlemelidir. İşaretlemiyorsa bu onların yaradılış amacına terstir, ters olduğu gibi kesrette boğularak şirke de düşmektedir. Bu da Kur'ân'a göre gayr-i makul bir yoldur. Aklın ve bilginin yanlış kullanımı, amacına yabancılaştırılmasının elbette fikrî, itikadî, ferdî ve toplumsal sonuçları vardır. Bunların en temellisi toplumların nihayet derecede gayr-i makul olan şirke düşmeleridir. Kur'ân yer yer bu yola düşmüş kadîm topluluklardan örnekler sunar. M. F. Gülen Hocaefendinin yazısı bu misalleri Kur'ân'ın genel üslubu ve Risale-i Nur'un perspektifi içinde ele almaktadır:

* *"İslam düşünce sisteminin temel özelliği, onun diğer bilgi ve marifet kaynaklarından daha çok Kitap ve Sünnet me'hazli olduğudur (...) o, ne eski mirasa ne de yeni fantazilere hiç muhtaç olmadı.."* [77]

* *"Bizim düşünce sistemimizde; akıl, fikir, kalb, insan hissiyâtı ve bütün semereleriyle vahiy.. gibi hususların hemen hepsi fevkalâde önemlidirler ve bir vahidin farklı yüzleri gibidirler."* [78]

* *"Bizim kültür sistemimizde,* ***insan-kâinat-Allah*** *münasebeti - böyle bir sıralamada tâbi-metbû müşterek mütalâa edilmiştir – en temel esaslardandır ve bütün zihnî, fikrî, amelî faaliyetlerimiz bu münasebete bağlı cereyan eder. Modern Avrupa mantığı - ki bu, tamamen bir Yunan mirasdır - bütün mülâhazalarını* ***insan, eşya ve***

---

77 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 118.
78 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 114.

***hâdiselere** bağlar; dolayısıyla da, uluhiyet hakikatini ya hiç nazara almaz veya onu tâlî bir mevzû gibi mütalâa eder. Oysaki, bizim düşünce sistemimizde, insan-kâinat bir meşher, bir kitap ve hâdiselerin diliyle bir beyan olarak, varlığı kendinden (Vacibü'l-Vücûd) o yüce Zâtı anlatan, O'nun sanat eserlerini teşhir eden ve icraatını seslendiren bir dil, bir sergi ve bir enstrümandır. Yunan felsefesi ve onun çağdaş uzantısı sayılan modern Batı mantığında aktif aklın yanında âtıl bir uluhiyet telâkkisine karşılık, bizim kültürümüzde her zaman sanat-Sanatkâr, eser-Eser Sahibi ve Halık-mahlûk münasebeti söz konusudur. Biz, kendi düşünce sistemimizde insan ve kâinatı birer vasıta gibi değerlendirerek, belli bir örfâne ufkuna kadar hep bu vasıtalarla, o Ulular Ulusu Sanatkara yönelir ve O'nu ararız; ötekiler ise, uluhiyet telâkkîsinin sadece pratikteki neticeleri üzerinde durur ve her şeyi tamamen eşya ve hâdiselere bağlar. Ayrıca bizim, aktif aklın yanında her şeyi Kitap-Sünnet, Kitap-Sünnet'in referansı çerçevesinde diğer kaynaklarla irtibatlandırmamıza mukabil, onlar, aklı ve müşâhedeyi bilimin biricik sebebi görerek, âdetâ ilmin ve mârifetin yollarını daraltmış sayılırlar.*"[79]

d- Vahiy, Akıl ve Tecrübe

Daha önce de geçtiği gibi Gülen, batı düşüncesinde ve bilim metodolojisindeki aşırı pozitivist ve rasyonalist tutuma itiraz etmiştir.[80] Bu tek boyutlu bilim anlayışı orada, dinin ve metafizik alanın bir dönem neredeyse bilim hayatından tamamıyla dışlanmasını getirmiştir. Kısa zamanda bu süreç, bilimi kutsal karşısında bağımsızlaştırarak, ideolojik bir karaktere dönüştürmüştür. Haddizatında bu ideolojik tutum, bilimin kutsaldan bağımsızlaşmasının kaçınılmaz bir sonucuydu.

---

79 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 86.
80 Bkz.: M. F. Gülen, Prizma, 2/66.

Müslüman entelektüellerin batı düşünce ve bilim tarihine getirdikleri eleştiri, genelde bu ideolojik tavra, özelde de batıda, "Vahiy" unsurunu bilinçli olarak göz ardı eden tutuma yönelik olmuştur. Yani onlar dikkatleri, batı biliminin bilinçli olarak göz ardı ettiği bu unsura çekmek istemişlerdir. Müslüman düşünürler öteden beri ilmin kaynağını şu şekilde belirlemişlerdir;

1- Havâss-ı selime (Duyu organları alanına giren şeyler)

2- Akıl

3- Vahiy (a- Haber-i mütevatir. b- Haber-i rasül.)

Batı düşüncesi ilk iki unsuru bilimin temeli saymış, vahyi ise göz ardı ederek, bilim dışı alan olarak belirlemiştir. Bu tutum, batı düşünce ve bilim tarihinde pozitivizm ve rasyonalizm gibi iki köklü akımı ortaya çıkarmıştır. Pozitivizm ilkini, rasyonalizm ise, ikincisini bilginin yegane kaynağı addederek, diğer bütün beşeri tecrübeler reddedilmiştir. Buna göre, akıl ve duyu organlarımızla algılanamayacak hiçbir şey, bilgi ve tecrübe konusu olamaz. Geniş anlamda metafiziğin konusu olan her şeyi bilimsel ilgi alanı dışında bırakan bu iki anlayış, bilim ve düşünceden, toplum, iktisat, tarih ve evren tasavvuruna kadar hemen her alanda köklü tesir ve dönüşümlere sebep olmuştur. Bu pozitivist ve rasyonalist izleri ortaya çıkarmak belki konunun daha iyi vurgulanması ve Müslümanların neden özellikle vahiy esasında ısrarlı davrandıklarını anlamak açısından kolaylık sağlardı. Ancak biz burada bu bilim ve düşünce anlayışının detaylarına girmeyi gerekli görmedik. Bu konuya dolaylı olarak girmiş olduk. Müslüman düşünürler, doğru bir bilginin ancak bu üç yolla olabileceğini savunurlar. Tek başına hiçbir yol, doğru bilginin ve doğru metodolojinin kaynağı olamaz. Gülen de, İslam düşüncesinde klasikleşmiş bu kategoriyi aynen sıralar.[81] Ancak o, bunu açımlarken bir anlamda bu üç kategoriyi takviye edecek

---

81 M. F. Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, 2/19; Prizma, 2/66.

birtakım yan unsurlar üzerinde de durur. Bilginin kaynaklarının varlığı, onu elde etmeyi, geliştirmeyi ve sistemleştirmeyi sağlamak için tek başına yeterli değildir. Bu kaynaklar vasıtasıyla elde edilen bilgiyi sistemleştirmek ve pratik hayata intikal ettirebilmek için, ilim heyecanı ve aşkının toplumda yaygınlaştırılması da gerekir. Takip edilecek metod/metodoloji ve bu hususta ısrarlı olma da çok önemlidir. Avrupa'daki inkişafın temelinde, ilim heyecanının toplumsal tabanda yaygınlaşmasının da rolü vardır. Öyle ki, sadece üniversitelerde ve devletin tesis ettiği laboratuarlarda değil, herkes kendi evinde ilim adına bir hedefe ulaşmaya çalışıyordu. Böylece mesele, aristokrat sınıfın fantastik bir meşgalesi olmaktan çıkarılarak halka mal edilmişti. Gülen, üniversitenin konumunu tartışırken, bilim ve araştırma merkezlerinin önemine de değinir. Ona göre bir yerde yalnzca üniversite sayısının çok olması değil, ona muvazi bilim, laboratuar ve araştırma merkezlerinin bulunması da önemlidir. Aksi halde üniversiteler bilim ve düşünce yerine salt şablonculuk üretirler. Bizde maalesef uzun zamandır üniversite bilimden çok şablonculuk üretmiştir. Şablonculuk ise her yerde, ilim ahlâkını ve ilme karşı olan saygıyı öldürmüştür. Bu yüzden ilim ve bilimsel araştırma, toplumda herkes için bir gaye-i hayal olmalıdır. Bu olmayınca toplumda egoizma yaygınlaşıyor. Her şeye egoist, bencil ve kendi dünyasından başka bir şeye ilgi duymayan insanlar hakim oluyor.[82]

İslam'ın ilmin ve bilginin kaynaklarına yönelik olarak getirdiği kategoride "vahye" verdiği değer, onu diğer kültürlerdeki yaklaşımlardan bariz biçimde ayırmaktadır. Bugün gerçi batıda da alternatif bilim yorumu çabaları mevcuttur. Hatta büyü, sihir ve transandantal telakki kaynaklarının insanlığa sunduğu beşeri ve toplumsal verilere müracaat etmeyi, çağdaş pozitivist ve materyalist bilim anlayışının neden olduğu toplumsal bunalımı

---

82 Bkz.: M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla, 3/194.

aşmada alternatif bir yöntem olarak savunan entelektüellerin sayısı az değildir batıda. Fakat buna rağmen, Peygamberlerin getirdiği "semavi vahiy" kaynağı ısrarla görmezden gelinmektedir. Gülen kendi bilim anlayışı, kaynağı ve metodolojisi hakkında konuşma lüzumu hissettiği her yerde bu hususu dile getirmekte ve bilimsel faaliyetleri, vahiy kaynağına dikkate sevk etmektedir;

"Varlık ve hâdiseleri iyi okuyup isabetli yorumlayarak insan, kâinat ve ulûhiyet hakikati arasındaki dengeyi koruma, peygamberlerin en önemli derinliklerinden biridir ve en aşkın yanlarıdır. Evet varlığın bir "küll" hâlinde duyulup sezilmesi, eşyanın birbirinin modeli olarak umumî şekildeki tecellisi ve mevcudat çapındaki "evrensel" vahdet kanunlarının tam kavranması sadece enbiya-ı izam'a müyesser olmuştur.. ve onların, hususiyle de Hazreti Ruh-u Seyyidi'l-Enâm'ın (aleyhi ekmelü't-tehâyâ) en bâhir bir mucizesidir.

Günümüzde insanoğlu, onca ilmî inkişaf ve teknolojik gelişmelere rağmen, insan, kâinat ve maverâ-i tabiatla (tabiat ötesi âlemlerle) alâkalı hakikatleri hâlâ heceleyedursun, peygamberler, o fevkalâde donanımları, Hak nezdindeki özel konumları ve sürekli ötelerden bilgilendirilmeleri sayesinde, kimisi icmâlen, kimisi de tafsîlen, hem de binlerce yıl önce bu konular üzerinde ciddî ciddî durmuş ve her şeyi Sahibine bağlama çerçevesinde, söylenmesi gerekli olanların hemen b4ününü ümmetlerine duyurmuşlardır.

Peygamberler, şimdilerde oldukça yaygın olan ilmî araştırma yolları ve tecrübî metodlarla bu hakikatlere ulaşmadılar; onlar, bu ilim ve mârifete insanoğlunun idrak ufkunu çok çok aşkın akıl, his, şuur ve idrak mükemmeliyetlerinin yanında, kalblerinin vüs'ati ve Allah'la özel münasebetleri sayesinde ulaştılar; ulaştı ve bütün varlığın kâhir bir kudretin tasarrufunda bulunduğunu gördü.. her yerde ve her şeyde hâkim bir ilim ve iradenin vahdetini temâşâ etti.. her nesne ve her hâdisenin çehresinde Hazreti Vâhid u Ehad'i haykıran şahid, emare ve işaretleri okuyup yorumladı; sonra da duyguda,

düşüncede, inançta birer tevhid dellâlı olduklarını ortaya koydular. Onların, yüzlerce-binlerce yıl önce haber verdikleri insan-kâinat-ulûhiyet hakikati ile alâkalı konularda bilimin, henüz kayda değer bir tespitte bulunmuş olduğunu söylemek oldukça zordur. Şöyle ki bilim, pek çok mevzuda hâlâ bir emekleme yaşamakta ve bugün doğru dediklerini yarın tashihe tâbi tutmakta, muhakkak yanılmalarını yine muhtemel yanlışlarla düzeltmeye çalışmakta, dahası sürekli kendi kendini sorgulamakta, nisbî doğrularını değişik faraziyelerle sıyanet etmekte ve bir türlü cüz'iyatı tahlil sınırları dışına çıkamamaktadır. Diyebiliriz ki bugüne kadar o, yukarıdaki konularla alâkalı değiştirme mecburiyetini duymadığı tek bir hüküm ortaya koyamamış ve hiçbir zaman mutlak hakikati ifadeye muvaffak olamamıştır. Onun bulup tespit ettiği şeyler yoldakilere sırf bir zâd u zahîre ve araştırmacılara da birer avans türünden şeylerdir.

Şunu da hemen arz etmeliyim ki, bunları ifadeden maksadımız, ne bilimi ve onun ürünlerini hafife alma, ne de ilmî araştırmaların kayda değer bir şey olmadığını vurgulamadır. Aksine, bize göre bilim de, onun ürünleri de çok önemli ve saygı duyulması gerekli olan bir değerler mecmuasıdır; dolayısıyla da, mutlaka takdirle karşılanmalıdır. Bizim maksadımız, insan, varlık ve yaratılış hakikatini ifadede en doğru, en mükemmel, en muhît ve yanıltmayan, ama günümüzde hep göz ardı edilen önemli bir bilgi kaynağını hatırlatmaya mâtuftur. İşte bu kaynak, geçmişte tahrife uğramış bazı kitaplar müstesna, her zaman taze kalabilmiş nübüvvet kaynağıdır. [83]

Gülen klasik literatürde "haber-i rasül" olarak yer alan bu kaynağı ısrarla dile getirirken, esasında, Peygamberlerin getirdiklerinin "değişmez hakikatler" olduğu gerçeğini vurgulamak istemektedir. Burada o, doğrudan Peygamberlerin getirdiklerinin bilimsel karakteri üzerinde herhangi bir mütalaada bulunmaz. Vahyin, ne türden bir bilgi içerdiği hususu farklı bir

83 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 142 vd.

konudur. Bilimsel bilgi ve teknolojinin getirdikleri ile vahyî bilginin karakteri arasında nasıl bir benzerlik ya da ayrışma olduğu konusu, başka bir tartışma alanını ilgilendirir. Gülen burada bundan ziyade, semavî vahyin insanlığa getirdiği hakikatlerin asırlar geçmesine rağmen nasıl hâlâ değişmeden dimdik ayakta kalabildiğine dikkat çekmektedir. Her çeşit bilgi ve bilim teorisi eskime ve yıkılmaya maruz kaldı. En sağlam ve tutarlı addedilen teoriler bile kırk defa revizyona tâbi tutuldu. Ama Peygamberlerin getirdiği hakikatler, hâlâ ter-u taze vâridatlar olarak insanlığın müracaat ettiği bir bilgi kaynağı olmaya devam etmektedir;

"Evet, bugün modern bilimlerin ortaya koyduğu nice gerçekler var ki, çok önceleri, icmâlî birer fezleke hâlinde de olsa, peygamberler, bunların hemen hepsini vahye açık o engin ledünniyâtlarına ve müstesna fetânet derinliklerine dayanarak küllî "bütüncül" bir nazarla, değişik şekillerde ortaya koymuşlardı. Günümüzün, modern laboratuvarlar ve çok ileri teknolojilerle çalışan araştırma merkezleri, onların ortaya koydukları gerçeklerin neresinde bulunurlarsa bulunsunlar, hâlâ bugün milyonlarca insan her şeyi onların mesaj ve yorumları çerçevesinde değerlendiriyor; hususiyle de insan-kâinat-Allah konusunda bilâkayd u şart onları takip ediyor ve onların arkasından gidiyor. Buna mukabil, bilim ve felsefe adına ortaya atılan en yeni faraziyeler ise, her gün farklı bir kısım nazariyelerle yer değiştiriyor; yani şimdilerin ilim adamları dünkü meslektaşlarını sorguluyor ve tabiî bu arada yıkılmaz ve sarsılmaz gibi görülen pek çok hipotez yerlerini bir bir daha farklı görüşlere bırakıyor ve bilim adına başlarda gezen en sağlam tespitler birer birer geldikleri gibi birer birer de yıkılıp gidiyorlar. Nebilerin getirdikleri gerçekler ise -bir kısım dar idrakli müntesiplerin talihsiz yorumları müstesna- her zaman müracaat edilegelen sabit esaslar olarak dünkü kıymetlerini şimdilerde dahi devam ettiriyorlar; devam ettiriyorlar çünkü, onların ortaya koydukları esaslar bütünüyle varlığı bir meşher gibi

tanzim eden, bir kitap gibi yazan, bir saray gibi düzenleyen Yüceler Yücesi bir Zat'ın mesajlarına dayanıyor. Bu sebepledir ki, insan, varlık ve Yaratıcı hakkında bilgilendirme vazifesi, söz söyleme salâhiyeti, özel donanımlı ve Kudreti Sonsuz'la hususî münasebetleri bulunan bu zatlara bırakılmalı ve varlığın perde önü, perde arkası mânâ ve mahiyetiyle alâkalı açıklamaları da sadece onlar yapmalıdırlar.

Hiç şüphesiz bu zatların en önemli vazifelerinden biri de, kâinat ve hâdiselerle, insan hayatı ve onun davranışları arasındaki münasebeti, ahengi ve bu ahengin bağlı bulunduğu biricik kuvvet kaynağı Zat'ı ve insanların o Zat'a karşı sorumluluklarını tayin ve tespit edip ortaya koymaktır. Evet, bütün varlığın, hususiyle de insanoğlunun nereden gelip nereye gittiğini/gideceğlini, neden geldiğini, neden gittiğini en doğru şekilde ve inandırıcı bir üslupla sadece onlar ifade edebilmişlerdir.

Bu itibarladır ki bizler, dünyaya gönderilişimizdeki gâye ve hikmeti, yürüdüğümüz yolda uymamız gerekli olan yol kurallarını ve bu yolculuğun sonuyla alâkalı en sağlam bilgileri sadece ve sadece Hak Elçileri'nin sundukları mesajlarda arama mecburiyetindeyiz. Bunu yapabildiğimiz takdirde, o genişlerden geniş kâinat dairesinin işleyişini, varlığın perde arkası ve muhtevâsını, yeryüzündeki bu baş döndürücü gelip gitmelerin gâye ve hedefini tam kavrayabilir, duyguda, düşüncede huzur, esenlik ve selâmete ermiş oluruz.[84]

3- M. F. GÜLEN'DE DİYALOG VE HOŞGÖRÜNÜN TEMELLERİ

a- Türk-İslâm Sentezi Temelinde

20. Yüzyıla damgasını vuran en temel değerler; *modernleşme, çoğulculuk, birey ve dindir*. Modernite bireysel ve sosyal tüm

---

[84] Aynı yer.

hayatı kuşatma iddiasında bulundukça, dinî, kültürel ve siyasal yeni çoğulculuk biçimleri ortaya çıktı. Modernleşme oldukça farklı biçimlerde tanımlansa da *ilerleme ve küreselleşme* gibi iki yan ideolojik olguyu netice verdi. Birçok kuramcı modernleşmeyi, insanın çevresi üzerinde artan "***egemenliği***" ve çevresine ilişkin artan "***bilgisi***" açısından tanımladı. "***Bilgi***" ile "***iktidar ve egemenlik***" arasında kurulan bu ilişki süper devletlere, uzak topraklar ve insanlar üzerinde yeni efendilik biçimleri kurma gücü ve imkânı sundu. Modern çağda emperyalizm daha geniş ve daha kapsamlı neticeler doğurdu. *Felsefî bir temelden yola çıkmasa da küreselleşme, ideolojik bir görev üstlendi*.

Bu ideolojik yönünden dolayı bazıları küreselleşmeyi, emperyalizmin yalnızca isim değiştirmiş bir hali olarak algılamaktadır. *İdeolojik ya da değil, ama küreselleşme; ekonomiden toplum bilimine, iletişimden siyasete, hukuk, tarih ve coğrafyadan devlet yönetimine kadar hemen her alanda köklü dönüşümlere neden olmuştur*. Ekonomik ilişkiler ve iletişim devrimi dünyayı kocaman bir pazar ve fakat küçük bir köy haline getirmekle birlikte küreselleşme, *yalnızca ekonomik bir olay değil; siyasî, ideolojik ve kültürel boyutlara da sahip bir kavram olmuştur. Evet küreselleşme zenginliği, teknolojiyi, demokratik çoğulculuğu, üretim ve tüketimi yaygınlaştırdı. Ama her türlü insan, toplum, åvre ve siyasî kirliliğin de yaygınlaşmasına hizmet etti. Yoksulluk, ekolojik kirlilik, kitle imha silahları, terör ve şiddet de küreselleşti*. Bilgi, güç ve teknoloji küreselleşirken kültürler ve medeniyetler arası çatışma teorileri gündeme gelmeye başladı. Bütün bunlar ister modernitenin, isterse küreselleşmenin sorunları olsun, neticede pek çok kavramı tartışma gündemimize getirdi. Modernleşme, demokrasi ve çoğulculuk bağlamında bir dizi kavram yeniden ve yeniden tanımlandı; *insan, birey, düşünce ve inanç özgürlüğü, siyasal, toplumsal ve kültürel hoşgörü, çatışma ya da uzlaşma, diyalog ya da kavga...*

Şüphesiz dünya bugün kültür ve medeniyetler arası diyaloğa her zamankinden daha çok ve aciliyetle muhtaçtır. Çünkü bilgi ve silah teknolojisi yeryüzü toplumlarının geleceğini kaygılandıracak boyutta küresel bir tehdit oluşturmaktadır. *Bu tehdit yalnızca kitle imha silahları gibi güç ve iktidar ilişkileri açısından değildir. Bizzat modernitenin ve küreselleşme olgusunun kendisi de farklı dinî, kültürel ve toplumsal farklılıkları tehdit etmektedir*. Dünyanın değişik yerlerinde küreselleşmeye karşı kitlesel tepkiler giderek artmaktadır. Bu tepkiler, yalnızca modernleşmeye karşı bir direniş şeklinde okunamaz. Daha geniş ölçekte küreselleşme; dinî, millî, tarihsel ve toplumsal kültürlerine ve kimliklerine yönelmiş bir tehdit olarak algılanmaktadır. Bu da yeni çatışma mitlerini gündeme getirebilir.

Türkiye de dolaylı ya da dolaysız, yeni küreselleşme konseptinden geniş olarak etkilenmiştir. *Birey, din ve çoğulculuk* Türkiye demokrasisinin de temel gündemini oluşturmaktadır. Ülkenin 1980 öncesindeki onlu yıllar boyunca maruz kaldığı ideolojik kamplaşma, Türkiye demokrasisindeki çoğulculuk arayışlarını kırılmalara uğratmıştır. İdeolojik kamplaşmalar ülkede geniş bir çatışma zemini oluşturdu. 80 darbesine kadar belki üç kuşak ideolojik kavga ve çatışmaların kurbanı oldu. Bu yitik kuşak maalesef çoğulculuğu, uzlaşma ve zenginliğe dönüştüremedi. İdeolojik izleri ve tesirleri sürse de, bugünün kuşakları, belli düzeyde bu çatışma zeminini uzlaşma ve diyalog arayışlarına çevirmenin yollarını aramaktadır. İnsan, birey, hoşgörü ve uzlaşma temelinde yeni çoğulculuk biçimleri geliştirmeye çalışmaktadır. Bu belki sancılı olacak, ama bu sancıları azimle göğüsleyecek bir arayış da ısrarla sürmektedir.

Esasında K. Çalışkan'ın da dediği gibi "*insan, birey, hoşgörü ve uzlaşma; Türk kültürünün İslam ile buluşmasında yarattığı*

sentezin özüydü"[85] Türk Müslümanları modernleşmeyi kendi köklerine ve sûfî temellerine dönerek yeniden inşâ etmelidir. Yesevî, Mevlânâ, Yunus ve Hacı Bektaş-ı Velî köklerine. Burada modernleşmeyi, ideolojik anlamda batılılaşma ya da çağdaşlaşma olarak değil, tamamen siyasî, toplumsal ve kültürel sorunlarımızı aşmada kullanabileceğimiz çağdaş dinamikler anlamında kullanıyorum. Modernleşmenin ilk anlamı pek çok açıdan bir hesaplaşmayı ve kavgayı hatırlatıyor. Halbuki burada herhangi bir iç hesaplaşma ya da çatışma miti üzerinde durmayacağız. Türkiye'nin çatışma zemini, uluslararası ideolojik hesaplaşmaların yansımalarından başka bir şey değildir. Ancak onun kendine özgü bir uzlaşma ve diyalog kültürü mevcuttur. Bu kültürün temelinde aslında insan unsuru mevcuttur. Türk Müslümanlığının *-Türk İslam'ı değil-* temeli tasavvuf, insan ve hoşgörüdür. Bu kavramlar 21. yüzyılda yeniden varlık sahnesine çıktılar. Bu yüzden Türk Müslümanları modernleşmelerini kendi köklerine ve sûfî ezgilerine dönerek yapmak zorundadırlar. Yesevî, Mevlânâ ve Bektaşî köklere... Bu sûfî felsefelerde "***insan***" unsuru ön plandadır.

"*Bir toplumun idârî şekli ne olursa olsun –ki bugün demokrasi kutsanmaktadır– önemli olan insandır, iyi bir insan olma meselesidir. Ahlâken mükemmel, faziletli ve erdemli insan olmadır. Farâbî gibi ütopya yazarları, erdemli şehirden bahsettiler sürekli. O ve benzerleri hep şehri (kenti) öne çıkardılar. Halbuki insan daima önde düşünülmelidir. Şehir, medeniyet, ülke, belde vs. sonradan gelir. Demokrasi için de erdemli insan çok önemlidir. Demokrasi, İslamî terbiyede erdeme ulaşmış insanların yedeğinde çok daha mükemmele ulaşabilir...*"[86]

Türk Müslümanları demokrasinin özü olan hoşgörü ve uzlaşmayı asırlardır geniş bir bölgede uyguladılar. Müslümanlık bu bölgede bin yıldır aynı yumuşak doku ile yorumlanmaktadır.

---

[85] Kozadan Kelebeğe 3, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yay. s. 55.

[86] a.g.e. s. 87.

Böyle olmasaydı "***vesâyâ***" dediğimiz koruma altındaki ülkeler dahil, Viyana'dan Çin'e (İran hariç), Moskova önlerinden Afrika ortalarına kadar hakim olduğu çok geniş bir sahada Osmanlılar bu kadar uzun süre kalamazlardı. Bu geniş topraklarda milletlerin dillerine, dinlerine ve sosyo-kültürel yaşama biçimlerine alabildiğine hoşgörülü davrandılar. Osmanlılardan önce Selçuklular, İlhanlılar ve Karahanlılar da böyleydi. Ama meselâ bir Emevî, Abbasî ya da İran İslam imparatorlukları böyle değildi. Türkler, İslam'ın temel disiplinlerine bağlılık içinde, yoruma ve ictihada açık yanlarında ***tecdîd*** ve ***ictihad*** gibi fikrî dinamikleri işlettiler. Zaman ve şartların getirdiği yorumları iyi yaparak İslam'ın evrensel yorum esprisini iyi yakaladılar. İyi bir yorum ortaya koydular. Bu, bu topraklarda bin yıldır böyle devam etmektedir. Bu açılardan ortaya konan anlayışa "***Türk Müslümanlığı***" demek mümkündür. Ancak dinin temel esasları açısından Türk, Acem ya da Arap Müslümanlığı diye bir şey olmaz.

Asırlardır geniş sahalarda hakimiyet kurmuş Türkler, sosyal, idarî, siyasî ve iktisadî alanlarda evrensele yakın yorumlar ve kanunnameler geliştirmişlerdir. Bu topraklarda ortaya konan bu hoşgörü ve uzlaşma temelli anlayış, esasında Türk mutasavvıflarının açık tesiriyle gerçekleşmiştir. Tasavvuf, Türk Müslümanlarına, başka Müslümanlardan daha derin ve sosyal olarak nüfûz etmiştir. Kendini herkesten aşağı gören, tevazu ve başkalarını kendine tercih etme (îsâr) gibi hasletler Ahmed Yesevî'den Hacı Bekbaş-ı Velî'ye uzanan çizgide daha başından beri bu milletin mayasına konmuştur. Hoşgörü ve diyalog, İslam'ın kültürel boyutunu ifade ediyor. Ya da diğer bir ifade ile hoşgörü ve diyalogdan bahsettiğimizde, kültürel İslam'ın sınırları içine girmiş oluyoruz. Kültürel İslam'ın da bu ülkede en açık tezâhürü, tasavvuf, tarikat, cemaat ve sanat alanında kendini göstermiştir.

Esasında tasavvuf, İslam'ın ruhî ve manevî yanının bir ilim olarak incelenmesine verilen isimdir. Bu kavram hiç kullanılmasa

da olur. Önemli olan zühd, takvâ, ihsan, ma'rifet gibi kalbin amellerini yerine getirerek yaşamaktır. Bu da İslamın ayrılmaz bir parçasıdır. Tarikatlar dediğimiz sûfî müesseseler Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'den 4-5 asır sonra ortaya çıkmışlardır. Tarihte oldukça müsbet fonksiyonlar eda etmişlerdir. Hem sosyal açıdan, hem de bireysel terbiye açısından. Fakat bugün o klasik haliyle çağa ayak uydurabilir mi, bu tartışılabilir. Ancak hiçbir Müslüman, dinin özünü oluşturan ve imanı besleyen, insanı kemâle ulaştıran bir yol olarak, onun ruhî-manevî yönüne, yani tasavvufa kayıtsız kalamaz. Her Müslüman hayatını, Allah'ın rızasına göre örgütler. O'nun arzusu istikametinde yaşamaya çalışır...

Bu son bir-iki paragraftaki ifadeler M. F. Gülen'in düşüncesini yansıtır. Ona göre tasavvuftaki erdemli insan, hoşgörülü insandır. Toplumu ve genel insanlık adına fedâkâr, diğergâm insandır. Bu topraklardaki beşerî ve sosyal medeniyetin temelinde işte bu insan modeli vardır. Bunun da temelleri ilk sûfî dervişlerdir. Gülen burada çağdaş Müslüman kimliğini, kültürel İslam temelinde yenilemeye çalışmakta ve yeniden tanımlamaktadır. Ancak bunu yaparken, kültürel İslam'ın bu topraklarda izlediği hoşgörü ve diyalog yolunu izliyor. Müslüman kimliğin yenilenmesinde herhangi bir şiddete temayülü ise, asla meşru görmüyor. Bu üslup retorik olarak, İslamî sosyal kimliği törpülemeden, modern dünyanın değerleriyle de uyumlu bir çerçeve; yani hem İslamî temellerle, hem de çağdaş değer ve kazanımlarla barışık bir İslamî model sunuyor.

Burada Gülen'in hem dahilî hareket tarzında, hem de farklı din, kültür ve medeniyet çevrelerine yönelik vizyonundaki İslamî ve sosyal ana parametreleri görmek mümkündür. Buna ister Türkiye'nin modernleşme problemi açısından bakılsın, isterse daha geniş bir medeniyetler arası diyalog temelinden bakılsın,

Gülen'in hareket tarzının, çağdaş problemlerimizin aşılmasında ciddi katkılar sağlayacağı muhakkaktır. Onun sahip olduğu dinî kimliği bazıları sorgulayabilir. Ve projesini yoğun bir dinî kimlik oluşturma gibi algılayabilir. Nitekim böyle algılayanlar da vardır. Bu tür yargılar gerçekte de tek boyutlu bir algılamadan neş'et ediyor. Eğer Gülen'in niyeti yalnızca ahirete yönelik bir proje sunmak olsaydı, bunun yolu kolej gibi modern ve çağdaş bilimin okutulduğu müesseseleri teşvik etmekten geçmezdi. Dünyadan ve çağdaş değerlerden yüz çevirmiş yoğun bir dinî kimlik, kendini kolejlerde değil, ancak ve ancak tekke ve dergahlarda yeniden üretebilirdi. Oysa Gülen, değil yalnızca modern bilimin okutulduğu kolejleri açmak, medeniyetler arası diyalog gibi, çağdaş insan toplumlarının en merkezî sosyal ve kültürel problemlerine çözüm getirecek bir sosyal projeden bahsetmektedir. Bu öylesine kapsamlı bir girişimdir ki, 21. yüzyıla damgasını vuran tüm fikrî, felsefî, siyasî, dinî ve sosyolojik değer, kavram ve kuramların yeniden tanımlanmasını gerektirecek geniş bir gövdeye seslenmektedir. *Eğer Gülen hareketi, İslamî teokratik ve siyasal bir kimliğe vurgu yapsaydı, kuşkusuz bu geniş vizyonu ve misyonu oluşturamazdı. Bu öylesine önemli ki, hem İslamî kimliği, hem de İslamî eylemi yenilemekte ve yeniden tanımlamaktadır. İslamî sosyal ve kültürel kimliği Türk-İslam sûfizmi temelinde yenileyerek onu İslam coğrafyasının dışına açıyor. İslam hem din olarak, hem de kültür ve medeniyet olarak Gülen hareketi eşliğinde asırlardır yaşadığı coğrafî sınırların dışına taşıyor.*

b- İnsan, Din ve Aksiyon Temelinde

M. F. Gülen'de diyalog ve hoşgörünün temellerini araştırdığımızda, onu bu kadar özel ve aktif kılan dinamiklerin, onun insan modeline getirdiği yorum ve anlayışta yattığını görüyoruz. Hatta yalnızca diyalog, hoşgörü ve uzlaşı alanında değil, daha

geniş anlamda topyekün bir dünya görüşünü de şekillendiren İslam'ı anlama, algılama ve yaşama biçiminden de kaynaklanmaktadır. E. Özdalga, N. Göle, T. Akyol gibi sosyal bilimci ve analizciler Weber sosyolojisinden de esinlenerek Gülen'in bu yeni hareket tarzını aktif ***pietizm***[87] olarak tanımlamaktadırlar. Daha yerel analizler ise, batılı sosyal analizlerden doğrudan esinlenme ve ödünç kavramsal çerçeve devşirmek yerine, Türk-İslam sentezinin asırlardır bu topraklarda ürettiği geleneksel Yesevî, Mevlânâ, Yunus ve Hacı Bektaş-ı Velî çizgisinde yaklaşımlarını temellendirmektedirler. Öncekiler analizlerini İslam-Batı sentezinde daha genel evrensel bir çerçeveye oturturken, ikinciler Gülen'i Türk-İslam sentezinde daha yerel bir formda okumaktadırlar. Ama her iki analiz de Gülen'deki ***aktif sûfi temeller***e vurgu yapmaktadır.

Gerçekten de Gülen'in düşünce ve aktivitesinin beslendiği kavşaklara baktığımızda, genel İslamî nasslara sıkıca bağlı olmasının yanında, yoruma ve ictihada açık alanlarda ilk Türk-İslam sûfizminin, o geniş hoşgörülü ve yumuşak dokulu yorum ve anlayışlarını yeniden ürettiğini görüyoruz.[88] Ancak Gülen'in ürettiği yorum daha geniş ve aktif bir vizyona işaret etmektedir. Yunus, Mevlânâ ve H. Bektâş-ı Velî'de halkı dergaha çağıran, nisbeten içe dönük bir ***Pietizm*** vardır. Hoşgörü ve diyalog onlarda dergahın sosyal çerçevesi ile sınırlı bir vizyona vurgu yaparken, Gülen bu çerçeveyi ve vizyonu tüm dünya toplumlarına açarak dönüştürmektedir. Yani bir anlamda onun misyonu ***dönüştürücü bir aktivite*** içermektedir. Öyle ki bir mânâda o, böyle bir

---

87 Pietizm: Kişisel ahlâk ve duyguyu dindarlığın temel öğesi sayan söylemdir. Pietizm'in çıkış noktası, ilahî takdir öğretisidir. Bkz.: Max Weber, Protestan Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep Aruoba, Hil yayınları, İstanbul 1985, s. 103.

88 Bkz.: Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 35; Hulusi Turgut, Nur Hareketi, Sabah Gazetesi, 15.Ocak.1997; Fasıldan Fasıla, 2/53; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 115; Prizma, 3/72-73; www.herkul.org, Kırık Testi, "Meçhul Kahramanlar", 18.Nisan.2005.

hareket tarzını ***yeryüzü mirasçılığı*** olarak algılamaktadır. Hatta bunu, insanın yeryüzündeki varoluşunu açıklayan en temel bir ideal olarak görmektedir. Bir taraftan diyalog ve uzlaşı hareketi ile farklı dünya kültürleri arasındaki iyi niyete dayalı bir tanışma ve karşılaşmayı örgütlerken, diğer taraftan içeride ve dışarıda modernite ile bencilleşen insan unsurunu genel "***insanlığa hizmet ve adanmışlık ruhu***" etrafında/temelinde dönüşüm"e zorlamaktadır. Böyle bir girişim, yani bütün yeryüzü toplumlarına yönelik bir çağrı, elbette aktif bir düşünceyi ve insanî melekelerdeki aksiyonu örgütlemedikçe mümkün olmayacaktır. *Gülen bunun tamamıyla farkındadır. Daha ilk aktivite yıllarından itibaren bunu hem sohbet ve vaazlarında, hem de yazılarında işlemiştir. Onun hemen her yazısı bir biçimde gelip "**aksiyon ve düşünce insanı**" metaforuna yaslanır. Onda düşünce daima aksiyonla birleşir. Böyle olmazsa hiçbir düşüncenin ne sahibinde, ne de yöneldiği kitle üzerinde etkisi olmaz. **Düşünce ve aksiyon**, kendini ve başkalarını değiştirebilecek bir aktivite ile de birleşmelidir. Dinler ve medeniyetlerarası diyalog girişiminin temelinde de, Gülen hareketindeki daha genel yeryüzü mirasçıları metaforunun temelinde de bu vardır.*

Gülen'in **düşünce, aksiyon ve yeryüzü mirasçılığı** metaforu üzerine yorum ve düşüncelerini, makalelerinden **seçtiğim iki başlık özelinde ortaya koymaya çalışacağım.** Bu iki makaleyi seçişimin nedeni; "***düşünce ve aksiyon***" kavramlarını doğrudan başlığa taşımasıdır. Aslında bu başlığı taşımayan makalelerinde de bu kavramların onun hareket ve yaklaşımını derinden etkilediğini görmekteyiz.[89] Şimdi bu iki makaleden kısa cümleler iktibas edeceğim;

---

[89] Bkz.: M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 87, 137; Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 22; Günler Baharı Soluklarken, s. 81; Yeşeren Düşünceler, s. 103; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 76, 113, 119, 143; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 6, 55, 100; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 38, 116; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 27, 70, 112.

*"Yeryüzü mirasçıları olarak mücadele çizgimizi '**aksiyon ve düşünce**' sözcükleriyle hülâsâ etmemiz mümkün..*

Kendini ve başkalarını değiştirebilecek mahiyetteki bir aksiyon ve düşünce.. Varlığın bekası da yine hareket ve disiplindir..

Hayatımızın en önemli, en zarûrî hâdisesi aksiyondur..

Sürekli aksiyon, sürekli düşünce ile bir kısım sorumluluklar altına girerek, bir kısım problemleri göğüsleyerek âdeta kendi kendimizi mahkûm edip hep hareket etme mecburiyetindeyiz..

Eğer kendimiz olarak hareket etmezsek, başkalarının hamle ve aksiyon dalgalarının; düşünce ve plan girdaplarının tesirine girmek zorunda kalırız.

Hep hareketsiz kalmak, çevremizde olup biten şeylere müdahale etmeme.. suyun içine düşmüş bir buz parçası gibi, kendimize rağmen kendi kendimizi erimeye salmak..

Var olmak için bütünüyle insan özünün gerilimde olması şarttır..

Kendi mecrâmızda kendimiz olarak akmak; yani bir taraftan bütün varlıkla bütünleşirken, diğer yandan da kendi öz çizgimizi korumak; işte İslâmî aksiyon ve düşüncenin en belirgin yanlarından biri..

Hakikî aksiyon ve düşünce adamının dünyası âlemşümul (evrensel) televvünlü ve ebedî (uhrevî) boyutludur..

Daha enfes bir yaklaşımla aksiyon; insanın, en samimi ve içten kararlarla bütün varlığı kucaklaması, onu tahlil etmesi ve onun koridorlarından sonsuza yürümesidir..

Düşünceye gelince o da bir iç aksiyondur..

Tâbir-i diğerle düşünce, insanın kendi derinliklerinde metafizik tecrübelere yer hazırlamak için yine kendi içinde boşalmasıdır. Bu, düşüncenin ilk basamağı, son basamağı da hareketli düşünmektir..

Bizim aksiyon ve düşünce hayatımızın temel dinamiği rûhî hayatımızdır; rûhî hayatımızı da dinî düşüncelerimizden ayırmamız mümkün değildir. Bu milletin her varoluş kavgası, İslâmî ruh ve mânâya sığınılarak gerçekleştirilmiştir..

Evet, onun kendi iç âleminde, kalb ve ruhun hayat seviyesini paylaşması, ibadet, zikir ve fikirle gerçekleştiği gibi, bütün bir varlığı kucaklaması, kendi nabızlarının atışında O'nu (Allah'ı) duyması ve beyninin her fakültesinde O'nu hissetmesi de, yine ibadet şuuruna, zikir ve fikir cehdine bağlıdır. Zaten, hakikî mü'minin her davranışı bir ibadet, her düşüncesi bir murâkabe, her konuşması bir münâcât (dua) ve mârifet (Sûfî bilgi ve tecrübe) destanı, varlığı her müşâhedesi bir tecessüs ve tetkik, vatandaşlarıyla münâsebeti de rahmânî bir şefkattir. Bu ölçüde rûhâniliğe ermek, sezilerden mantık ve muhâkemeye, mantık ve muhâkemeden de ilham ve ilâhî vâridâta açık olmaya bağlıdır. Farklı bir ifadeyle, tecrübe aklın süzgecinden geçirilmeden, akıl fetânet-i a'zama teslim olmadan, mantık aynı sevgi hâline gelmeden, sevgi de ilâhî aşka inkılâb etmeden insanın bu zirveyi yakalaması zordur." [90]

Görüldüğü gibi Gülen burada hem içeriye, hem de dışarıya yönelik açık mesajlar vermekte, düşünce ve aksiyondan, insan sevgisine, ilâhî aşktan, insanî hoşgörüye, tecrübî akıldan, ilham ve vahyî düşünce tayflarına, ibadet zikir ve manevî-rûhî derinliğe vurgudan yeryüzü toplumları genelinde evrensel bir aksiyonerliğe kadar uzanan oldukça geniş bir vizyon çizmektedir. Dolayısıyla dinler ve medeniyetler arası diyalog, tâ sonsuza kadar varabilen açık uçlu bir ilişki, düşünce ve aksiyon biçimi önermektedir. Bunu da ***yeryüzü mirasçılığı*** metaforunun temeli olarak yorumlamaktadır. Bu yüzden hoşgörü ve diyalog vizyonu Mevlânâ-H. Bektâş-ı Velî çizgisinden çok daha ötelere ve farklı coğrafyalara uzanmaktadır. Bu açık uçlu bir "pietizmdir" aynı zamanda. Dini, insan sevgisini ve ilâhî aşkı yalnızca kendi ruhî ve manevî tecrübe dünyasında duyup yaşamayla sınırlı değil. Bu düşünceyi, ruhu ve aşkı, aktif bir proje halinde tüm dünya toplumlarına taşımayı da içerir. Bunun için de insan, düşüncede, imanda, ruhta ve aksiyonda daima hareket halinde olmalıdır.

---

90 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 52-55.

Gülen yine bu birkaç paragrafta, İslamî kökenlere ve kimliğe çok açık ve net olarak vurgu yapmaktadır. Hem de bu vurguyu sûfizmin derinliğinde bir üslup içine oturtmaktadır. Esasında bu büyük bir dâvâdır. Böylesine dünyevîleşen ve maddîleşen bir dünyada insanlığı, yeniden manevî, ruhî ve insanî temellere çağırmaktadır. Hiç kuşkusuz insanlık buna şiddetle muhtaçtır. Ve bu ihtiyacı yalnızca Gülen duymamıştır. Ama onu özel ve ilgi çekici kılan, bunu aktif bir diyalog ve hoşgörü hareketine dönüştürmesidir. Bu cesur bir girişimdir. Kendine güveni, tutarlı bir projeyi ve farklı coğrafyalardan farklı medeniyet anlayışları arasında kendini ispatı da gerektirmektedir. Elbette Gülen'in dâvâsı kendini ispat dâvâsı değildir. Her vesileyle belirttiğimiz gibi o, samimi bir Müslüman olarak, insanlık adına sevgiye, ilâhî aşka ve derin bir manevî duyuş ve yaşama sahip olduğu için, her türlü iddiadan uzak sâde bir mü'mindir. Kendi toplumunda insanî, ahlâkî ve manevî değerlerle ilgili taşıdığı kaygıyı, tüm dünya toplumları adına da taşımaktadır. Yalnızca bu kaygı; maddîleşme, dünyevîleşme ve insaniyet sevgisi açısından kuraklaşmış çağ karşısında, insanî ve toplumsal süreçleri dönüştürmeyi içeren aktif bir kaygıdır. Böylesine ağır bir yükü omuzlayan diyalog hareketi bu yüzden kendini ispat etmelidir. Bu da ancak her diyalog girişiminin karşı taraf ve kültürlerce de paylaşılması neticesinde gerçekleşebilecek bir şeydir. Şimdilik bu diyalog, farklı dinî çevre ve otoriteler, birbirinden farklı fikrî ve felsefî temellere sahip entelektüel, düşünür ve bilim adamları ve farklı toplumlardaki kanaat önderi sayılabilecek kesimler arasında neredeyse tamamen sivil bir girişim olarak sürüp gitmektedir. Meydana getirdiği dalga hareketi giderek çevreye yayılmakta ve geniş bir etki alanı inşâ etmektedir. Şüphesiz bu girişim doğrudan siyasî bir zeminde gerçekleşmemektedir. Ama uzun vâdede toplumların

geleceklerini olumlu anlamda etkileyebilecek seviyeli ve ciddî bir diyalog girişimidir. Ve zaten sivil bir inisiyatif olduğu için bu denli ilgi ve karşılık görmektedir. Belki yakın bir gelecekte insana, insanın evrendeki geniş manevî ve rûhî kökenlerine, toplum yaşamının ve kainatın mayası ve özü olan ilâhî aşk ve sevgiye çağrı yapan bu ses, mutlaka daha geniş ve daha farklı kesimler üzerinde kapsamlı bir etki yapacaktır.

M. F. Gülen, ortaya geniş vizyonlu bir örnek koymuştur. Belki bazı kesimler buna rağmen kendilerini ve düşüncelerini bu örnekte bulamıyorlar. Farklı ideolojik kaygılar, ortaya farklı fotoğraflar koyabilmektedir. Ama Gülen'in sunduğu vizyon genel insanî ve evrensel kaygılar penceresinden bakılınca, aslında tüm insanî ve toplumsal süreçleri kucaklayacak bir etkiye sahiptir. Çünkü o bütün ideolojik kaygıları bir tarafa bırakarak, hemen her ideolojinin de temel malzemesi olan insan üzerine bir model ortaya koymuştur. Bu modeldeki insan, Allah'ın yarattığı ve yeryüzüne mirasçı (vâris) kıldığı saf, ilâhî aşkı, insan sevgisini ve topyekün insanlık adına şahsî tüm istek ve arzularından vazgeçebilecek diğergâm bir insandır. Siz bu insanı, her türlü ilişkinin, toplumun, önderliğin veya liderliğin temeline yerleştirebilirsiniz. Her türlü toplum modelini ondan oluşturabilirsiniz. Bu insanın ruhî, fikrî ve sosyal tabiatı her yerde müsbet hareket etmektir. Gülen'in sesine ve düşüncelerine gönül vermiş insanlar, her yerde böyle hareket etmeyi ilke edinmişlerdir. Bunun için de dünyanın farklı coğrafyalarında, ideolojik, siyasî, dinî ve farklı sosyo-kültürel ortamlarda, hemen herkes tarafından hüsn-ü kabul görüyorlar.[91] Eğitim kurumları vasıtasıyla gidilen her yere, diyalog, hoşgörü ve uzlaşma hareketi de gitmiş oluyor.

---

91 Bkz.: M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 75, 213; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 114, 119.

Evet, M. F. Gülen dindar bir kimliğe sahiptir. Ama onun dindarlığı bu farklı coğrafyalarda, farklı sosyo-kültürel ortamlarda hiç kimse tarafından garip karşılanmamıştır. Çünkü o, açık bir model öngörmekteydi. İnsânî, toplumsal, ahlâki ve etik herkesin rahatlıkla paylaştığı ortak değerlere vurgu yapıyordu.[92] O, çağdaş bir Mevlânâ'dır. Dünya toplumları pek çoğu itibariyle Mevlânâ'yı ve eserlerini tanıyor ve okuyordu. Onun ortaya koyduğu insanî ve sûfî çizgide, her toplumdan insan kendine ait bir şeyler bulmaktaydı. M. F. Gülen bu anlamda yaşayan bir Mevlânâ oldu. Bundan dolayı, yeryüzü toplumları Mevlânâ ruhunu yaşatan bu diyalog ve hoşgörü hareketine giderek ilgi duymakta ve karşılık vermektedir.

c- Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı ve Abant Platformu

Gülen hareketinin hoşgörü ve diyalog kapsamında yaptığı çağrı, ilk önce ülke içindeki farklı dinî, etnik kültürel ve ideolojik adacıklara seslendi. Evet bu farklı kültürel unsurlar cebrî/siyasî bir ortamda kendi sınırları içinde zahirî bir uyum sergiliyordu. Yakın geçmişte ideolojik kamplaşmalar halinde çatışma miti olarak kötü bir deneyim yaşadılar. *M. F. Gülen'in diyalog çağrısı bu derin ve kaygılı sessizliği kırarak, hem karşılıklı saygı temelinde, hem de kendini ifade temelinde geniş bir hoşgörü ve diyalog hareketine vücut verdi*. Bu çağrı kısa zamanda, *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* adı altında hoşgörü ve diyalog hareketini göğüsleyecek bir müesseseye dönüştü. Daha sonra bu vakfın gözetiminde saygın bir ilim heyeti eşliğinde, "*Abant Platformu*" gibi, entelektüel bir tartışma zemini oluştu. *Bu platformda ülkenin farklı kültürel, dinî, etnik ve ideolojik mekteplerinde yetişmiş yüzlerce saygın ilim,*

---

92 Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 117; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 122; Yeşeren Düşünceler, s. 156; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 50; İslam Dünyası, Sızıntı, Mart-2004.

düşünce, siyaset, sanat ve bilim adamı bir araya gelerek uzlaşma ve karşılıklı saygıya dayalı ortak bir yaşama alanı oluşturmanın imkânlarını sorguladılar. Demokrasiden, düşünce ve inanç hürriyetine, siyasal ve kültürel çoğulculuktan, çağdaş ulus devlet modellerinin sorunlarına kadar bir dizi entelektüel konuyu tartışarak masaya yatırdılar. Önceleri yoğun birçok sesli kaygı hakimken, farklı düşünce, kanaat ve kaygılar giderek daha ortak bir gövdeye vurgu yapmaya başladılar. Gerçekten de platform, her kesimden insana hangi şartlar hüküm-fermâ olursa olsun uzlaşılır bir zemine ulaşılabileceği ümidini verdi. *Bu ilk önce bir yüzleşme deneyimi idi. Sonra da giderek hoşgörü, diyalog ve uzlaşı zeminini oluşturma arayışlarına dönüştü.*

Abant Platformu, bu modeli daha geniş bir perspektifte, dinler, kültürler ve medeniyetler arası diyalog çerçevesinde de sorgulamaya başladı. Konu ve katılımcıları daha küresel bir ölçekte, dünyanın değişik ülke ve coğrafyalarından seçerek genişletti. Bu platformun küresel düzeyde genişlemesinin, uluslararası düşünce ve siyaset arenasında, '*Medeniyetler çatışması ve Tarihin sonu*' gibi iki önemli tartışma konusu etrafında kopan fırtınalara denk gelmesi ilginçtir. Bu olay, Abant Platformunun başlattığı '*medeniyetler arası diyalog ve hoşgörü*' girişiminin önemini daha da artırdı. Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, *Kozadan Kelebeğe* adlı bir seride, bu süreci kitaplaştırdı.

Diyalog girişimleri M. F. Gülen'in Papa'yla yaptığı tarihî görüşmesiyle bir anda dünya gündemine oturdu. Bu olay ne kadar sade, duyuru ve gürültüden uzak, nihayet iki farklı dinî kişiliğin bir araya gelmesinden ibaret olsa da, gerçekte iki farklı medeniyetin uzun tarihte ilk defa böylesi sıcak bir buluşmada bir araya gelmesinin ve yüzleşmesinin bir milâdı da sayılmaktadır. Şüphesiz Gülen, İslam dünyasının ya da Türkiye'nin resmi bir İslamî sözcüsü değildi. Böyle bir misyon da içermiyordu görüşme.

Ancak yaptığı etki ve Katolik dünyasında oluşturduğu hava, tarihî bir buluşma olduğu hissini uyandırdı pek çok kesimde. Gülen'in sade bir Müslüman kimliğinden yola çıkarak, uluslararası bir ça2ıya dönüştürdüğü hoşgörü ve diyalog hareketi, onun yorumunda Türk-İslam sûfizminin ne derece aktif bir insanî potansiyel içerdiğinin bir göstergesiydi. Gerçek şu ki, Gülen, o engin mütevâzî ve sûfî yaşamında, kendini tamamiyle nefyeden bir söyleme sahip olsa da, onun çağdaş İslamî kimliğe ve sûfî temellere getirdiği aktif yorumunun bu genişlemedeki katkısı azımsanamaz. Katolik çevrelerde bile onun derin manevî ve zâhid yaşamının tesirleri olmuştur. Pek çok Katolik papaz ve diğer dinî otoriteler, M. F. Gülen'in hem dinî bilgeliği ve otoritesi, hem de sûfî tevâzu ve samimiyetinde kendilerini yeniledikleri itiraflarında bulunmuşlardır.

d- Diyalog, Hoşgörü ve Modernite

Diyalog ve hoşgörü hareketi bir modernite sorgulaması değildir. Bu tür tepkisel ve sorgulayıcı kaygılarla hareket etmiyor. Ancak modernitenin insanı gözle görülemeyecek kadar küçülttüğü, ruhunu-kalbini kirlettiği bir gerçektir. Modernite insana salt bir egoizm aşıladı. Toplum karşısında onun bireysel, maddî ve şahsî güdülerini ayaklandırdı. Onu, kutsaldan, yeryüzü mirasçılığından, insanî ve etik her şeyden, aşktan, sevgiden ve fedâkârlıktan (diğergâmlıktan) bağımsızlaştırdı. Sonuçta yalnızca kendi egoist dünyasında ve şahsî menfaatlerin kuytusunda yaşayan küçük bir insan inşâ etti. Evet, yalnızca kendi egoist güdüleri için yaşayan insan küçüktür. Büyük dinlerin hemen hepsi bu insanı kurtarmak için gelmiştir. Ama modernite, insanın şahsiyetine ve kozmik bütünlüğüne en öldürücü darbeyi, onu şahsî güdülerinin esiri yapmakla vurmuştur. Gülen'in çağrısı tam da bu insaniyet bayrağının düştüğü yerde varlık bulmuştur.

"...Kendi âlemi itibariyle umum varlıkla irtibatlanamayan, kainatla olan alakaları duyamayan, ferdî ve cüz'î isteklerine bağlanıp âlemşümûl (evrensel) gerçeklere karşı kapalı kalan kimse, kendini bütün varlıktan koparır, egoizmin öldürücü esaretine girer..."[93]

Evet, kainatla alâkasını koparmış insan küçük insandır. Büyüklükten, aksiyon ve hareketten, insanı ve dünyayı değiştirmekten (değiştirecek idealler taşımaktan) yoksun insandır. Bu insan yeryüzünün mirasçısı, ihyâcısı ve önderi olamaz. Çünkü o, ruhî gerilimini, hareket ve aksiyon kabiliyetini yitirmiştir.

"*Hep hareketsiz kalma, çevremizde olup bitenlere müdahale etmeme... suyun içine düşmüş bir buz parçası gibi, kendimize rağmen kendi kendimizi erimeye salmak..*"[94] demektir. Bu insanın yok olması, küçülmesi, eşya ve varlık karşısında gözle görülemeyecek kadar muattal kalması demektir. Halbuki, "*.. var olmak için insan özünün mutlaka gerilimde olması şarttır..*"[95]

Egoist insan, toplumu ve genel insanlık adına hareketsiz ve aksiyonsuz insandır. Onun şahsî ağırlıkları fazladır. Bu insan, insanın kainatla samimi ve gelişken ilişkisini kuramaz. Toplum ve insanlık adına fedâkârlıklarda bulunamaz. O, kendini suya bırakmış, erimeye salmış bir buz parçasıdır...

Gülen, düşünceyi "***bir iç aksiyon***" olarak tanımlamaktadır. Buna göre ideal insan, hem düşünce olarak, hem de tavır olarak aktif olmalıdır. Oysa modernite daha pasif bir insan üretmiştir. Şahsî ağırlıkları ile hareket kabiliyeti zayıf ve hantal, bencil bir insan inşâ etmiştir. Bu insandan siz, din, kültür ve medeniyetler arası diyalog, hoşgörü ve uzlaşı gibi büyük ve ağır bir yükü taşıyabilecek bir istidât bekleyemezsiniz. Bu yükü omuzlayacak insanlar, fedâkâr, diğergâm ve samimi olmalıdır. Mevlânâ gibi,

---

93 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 62.

94 Aynı yer.

95 Aynı yer.

Yunus gibi, H. Bektaş-ı Veli gibi yufka ve mangal yürekli insanlar olmalıdır. Vurmaya, kırmaya, yıkmaya gelen insanlar dahi onda dirilmeli, kendi insanî temellerini bulabilmelidir. Bu yüzden Gülen'in, diyalog ve hoşgörünün temeline yerleştirdiği insan, hem düşünce olarak, hem de tavır olarak daima müsbet hareket etmelidir. Güdülerle, tepkilerle, iç ve dış reflekslerle hareket etmemelidir. Yıkıcı değil, yapıcı olmalıdır.

Diğer taraftan böyle bir insan, çilekeş olmalıdır. Yalnızca basit dindarlıkla, kendi kuytusunda sâde varolmakla ve kendini toplumsal akışa bırakmakla üstesinden gelinebilecek bir şey değildir bu. Aksiyon ve disiplin, yaşamak ve yaşatmak ién şarttır. Gülen'e göre böylesi bir çile, ancak ilâhî aşka sahip olanların göğüsleyebileceği bir şeydir. E. Özdalga'nın da dediği gibi, Gülen'in modeli, çileci bir modeldir. Önü ve arkası sonsuza kadar açık bir modeldir. Ne manevî aşkınlığın, ne maddî fedâkârlığın, ne de diğergâmlığın bir sınırı vardır. Hepsi sonsuza açılır. Toplum adına, insanlık adına, ilâhî aşk adına ne yapsanız azdır. Bu bir adanmışlık destanıdır. Yeryüzüne mîrasçı olabilme mes'uliyetinin yüklediği bir mes'uliyet anlayışıdır.

Sosyal bilimci bir analiz, hem diyalog ve hoşgörü hareketini, hem de Gülen'in teşvikiyle farklı coğrafyalarda açılan eğitim kurumlarını, moderniteyi sorgulayan bir girişim olarak yorumlayabilir. Kısmen doğruluk içerse de böyle bir analiz, Gülen'in teşvik ettiği eğitim ve diyalog hareketi hakkında dar ufuklu bir yorum ortaya koyar. Evet, modernite özellikle iki alanda büyük tahripler yaptı. Biri ***insan***, diğeri de ***eğitim***. Zaten Batı'da da modernite bu açılardan sorgulanıyor. Diğer taraftan modernitenin getirdiği belki en kapsamlı olgu küreselleşmedir. O da iki açıdan insanlık adına ciddî tehdit oluşturuyor; ilk olarak maddeciliği, egoizmi, aşırı bireyciliği ve çıkar güdülerini yaygınlaştırıyor. İkinci olarak da her açıdan kapsamlı imha araçları ve silahlarını

kullanmayı kolaylaştırıyor. Bu da son on yıldır ciddî olarak tartışılan medeniyetler çatışması ve teorilerini cesaretlendiriyor. Bu gelişmeler her yerde sorgulanıp, tartışılıyor şüphesiz. Ancak müsbet anlamda ve geniş kapsamlı bir hareket olarak eyleme dönüştürülemiyor. İşte M. F. Gülen belki de bu genişlikte ilk defa bir diyalog hareketi başlatmıştır. Ve ısrarla suların ısınmakta olduğuna, iyi ve karşılıklı saygı temelinde aciliyetle ilişkiler geliştirilmezse, insanlığı büyük bir yıkım beklediğine dikkat çekmektedir. Bir kısım çevreler kasıtlı veya değil, medeniyetler arası küresel bir çatışmayı sürekli dillerine dolamaktadırlar. ***Huntington*** kitabını yazınca büyük bir tartışma başlattı. Dünyanın değişik coğrafyalarına mensup binlerce düşünür, entelektüel ve sosyal bilimci tarafından şiddetle eleştirildi. Bazılarınca çatışma yandaşlarına ve yıkıcı güce sahip olanlara çanak tutmakla suçlandı. Öyle ya da böyle medeniyetler arası çatışma miti, son onlu yıllara damgasını vuran en kapsamlı ve köklü küresel bir tartışma idi. Yankıları ve uluslararası siyasal ilişkilerdeki etkileri hâlâ sürüyor. *Böyle kapıda acil bir tehdit bağlamında okunduğunda, şüphesiz Gülen'in başlattığı dinler ve medeniyetler arası diyalogun önemi daha da büyümektedir.* Ama uzun vâdede diyalogun etkileri daha geniş bir kitlesel dalgalanmaya neden olacaktır. Elbette diyalog hareketi ve dinamikleri ***tartışmasız ortodoksi ilkeler*** sunmuyor. Bunlar farklı kesimlerce ve farklı bilgisel, kültürel ve ideolojik temellere sahip bilim ve düşünce adamları tarafından tartışılacaktır. Zaten her toplantı belli hakikatleri tartışan hararetli bir ilişki temeli sunmaktadır. Ama sonuçta herkes, diyalog ve hoşgörünün ortak duygular temelinde, gelecekte yaşanabilir bir toplum ve insan modeli üzerinde yoğunlaşmaya çalışıyor. Sosyal bilimci bir tavır, ister olayı bir modernite sorgulaması olarak, isterse geniş, esnek ve yumuşak dokulu sosyal bir proje olarak alsın, sonuçta bu, insanlık adına olumlu bir girişimdir.

Diğer taraftan belki bundan daha önemli bir husus, M. F. Gülen'in yalnızca düşünsel tartışmaların yapıldığı elit bir platformu teşvik ediyor olması değil, aynı zamanda yurt içinde ve yurt dışında yüzlerce eğitim müessesesiyle de bizzat bu projeyi sosyal hayatın içinde tatbik ediyor oluşudur. Buralarda da hem diyalog ve hoşgörünün sosyal temellerini atıyor, hem de çağdaş medeniyetin en köklü problemi olan ***model insan*** eksikliğine cevap vermeye gayret ediyor. Gülen bu okullarda geleceğin yükünü taşıyacak olgunluğa sahip insan modelini üretmeye çalışıyor. Yani olay yalnızca bir modernite ya da post-modernite sorgulaması modeli değildir. Sorgulama ameliyesi, farklı fikir kulüplerine ve farklı metodolojik temellere sahip düşünür ve aydınlarca yürütülen elit bir hamledir. Onlar bir değişim ve dönüşüm problemini hareretle dile getiriyorlar. Modernitenin yıkıcı unsurlarını ve insanlığı tehdit eden temellerini hassasiyetle sorguluyorlar. Ancak elbette bu sorgulama insanlığın geleceğine ilişkin kaygılar açısından yeterli değildir. Gülen'in yaptığı gibi sosyal ve eğitim merkezli bir projeye de dönüşebilmelidir ki, yaşama şansı bulsun. Unutmayalım ki yalnızca tartışma kaygıları bizi gelecek ve tarih karşısında sorumluluktan kurtarmayacaktır.

4- GENEL OLARAK EĞİTİM

a- Ruhta ve Mânâda Dirilme

M. F. Gülen, eğitim ve maarif meselesini çağın en önemli problemi olarak görmektedir. Pek çok yazısında dolaylı ya da dolaysız, doğrudan veya îmâlı, ülkenin bu en önemli meselesine değinir. Dirilişten, *ba'sü ba'de'l-mevt*ten, tecdidten, kendi dünyamızda yeniden varoluştan, milletçe ihyâdan, kendi tarihsel kökenlerimize ve kendi değerlerimize dönmekten vs. bahsettiğinde aslında o, dolaylı olarak hep eğitim problemine temas etmektedir.

Ancak, böylesine köklü bir sorunun üstesinden gelebilmenin tek yolu fikri, aklı, kalbi ve mesaisi, hâsılı her şeyiyle kendisini milletine adamış fedâkâr ve rabbânî bir kadroyu yetiştirmektir. Bu fedâkâr kadroyu yetiştirmedikçe ne maddi ne de manevî diriliş söz konusu olmayacaktır.

Dirilişin önünde birtakım engeller vardır. Öncelikle biz kendi ruh, mânâ ve tarihsel köklerimizden uzaklaştık. İki-üç asırlık inhitâtımızın temelinde, mâruz kaldığımız bu kimlik ve şahsiyet krizi vardır. İslam ülkeleri, son birkaç asırdır Batı'yla olan siyasal, kültürel ve teknolojik ilişkilerinde kapsamlı bir ruh, mânâ, kimlik, şahsiyet ve medeniyet krizine mâruz kalmıştır. Bu kriz neticesinde Müslüman bilincinde, kültürel mirasın ve geleneğin algılanmasnda ve aktarılmasında kırılmalar olmuştur. Hatta pek çok yerde ve pek çok kimsenin inancı üzerinde dahi bu kırılmalar etkisini açık bir biçimde göstermiştir. Bu daha genel anlamda tam bir "*zihniyet dönüşümü*" ve bir "*yabancılaşma*" süreci idi.

Peki bu sürecin en tipik neticesi ne olmuştu? Hiç kuşkusuz bu dönüşüm öncelikle kendisini, İslâm'ı algılama, inanma ve hayata aktarma biçiminde ve kültürel mirasa yönelik kuru, sathî, taklitçi, ezberci ve şabloncu tavırda hissettirdi. Bu sathîlik, kuru ve kör taklitçilik, İslam dünyasının geri kalışında neredeyse baş etken olmuştur. Müslümanların eğitim sistemleri, kültürel ve teknolojik hayatları batılı değerlerin kuşatması altında kendi tarihsel kimliğine, şuuraltı müktesebâtına ve özgün geleneğine yabancılaşmıştır. Ezbercilik ve koyu taklid, hem kültürel mirasa ve geleneğe dönük olan yüzde, hem de Batı'ya ve Batılı medeniyet unsurlarına dönük yüzde kendini apaçık ortaya koydu.

Yabancılaşma öylesine kapsamlı gelişti ki, neredeyse İslam dünyasındaki tüm düşünsel, kültürel ve kurumsal alanları, beşerî, maddî ve toplumsal süreçleri esir aldı. Bu, haddi zâtında bütün geri kalmış –ya da bıraktırılmış- ülkelerin ortak bir sorunu idi.

Müslümanlar batı kültürü ve yaşama tarzının kuşatması altında müthiş bir kimlik ve şahsiyet krizine, siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşüme uğradılar. Bu talihsiz süreçten kurtulmanın yollarını aradılar. Ancak maruz kaldıkları zihniyet dönüşümü, kendi mânâ köklerimize, geleneksel ve tarihsel kimliğimize yönelik bakışlarda ciddi bir algı yanılmasına neden olduğu için, mevcut tarihsel ve geleneksel kaynaklarımızı, beşer ve toplumsal potansiyelimizi bu meş'ûm süreci aşabilecek istikamette doğru ve sağlıklı kullanamadılar.

Oysaki Müslümanlar (İslam ülkeleri) hem maddî ve manevî, hem de beşerî ve sosyal açıdan yeterli potansiyele sahip idiler. Uzun asırlar yeryüzünde tebârüz etmiş bir medeniyete, bütün fikrî, manevî ve harekî eylemlerini tahrik ve teşvik eden ilâhî vahiy Kur'ân'a, zengin bir kültürel mirasa, idare, siyaset, hukuk ve uluslararası ilişkilerde nadir bir tarihsel tecrübe ve birikime sahip idiler. Ama onlar Batılı bakış açılarının tesirinde bu tarihsel mirasa ölü bir bakışla bakıyorlardı. Ondan da öte hem çağdaş kimliklerini oluşturmada, hem de sosyal ve kültürel hayatlarını tanzim etmede bu kültürel ve tarihsel mirastan istifade etmede alabildiğine isteksiz görünüyorlardı. Pek çoğu milletçe dirilişi, ekonomik ve teknolojik kalkınmaya, bütünüyle Batılı medeniyet tarzını olduğu gibi aktarmada ve benimsemede görüyordu. Bütün bu süreçler Müslümanlarda uzun yıllar kendi kültürlerine, tarihlerine ve geleneksel değerlerine karşı bir g6en bunalımı oluşturdu. İslam dünyasında siyasal ve çağdaş entelektüel elit daha ilk hamlelerde batılı siyasal ve kültürel değerlerle bütünleşti. Ama bu kuru taklid yoluyla meydana gelen izdivaçta bugüne kadar İslam dünyası ne siyasal özgürlükler, ne de iktisadî ve teknolojik anlamda ciddi bir ilerleme kaydedebildi.

Şüphesiz İslam dünyasının kültürel kimlik arayışı ve ilerleme mücadelesi sürmektedir. Bütün çabalara rağmen batılı, beşerî ve

toplumsal değer sistemi, İslamî toplumlarda belli ölçüde taklide bâdi olsa da, tutunabilecek geniş bir kitlesel taban bulamadı. Siyasal elit her yerde batılı değerleri uygulamada ısrarcı oldu. Bir kültür ve medeniyet projesi olarak onları uygulamada kılı- kırk yaran bir politika izlediler. Ama buna rağmen dirilişe ve kalkınmaya yönelik bir arpa boyu mesafe alamadılar. Sonuçta bu değer istilası, yarattığı kültürel şokla milletimizde kendi tarihsel, kültürel ve manevî dinamiklerine karşı güvensizliğe de yol açtı.

Bu meş'ûm süreç elbette milletçe yeni bir dirilişi, kültürel bir tecdîdi ve maddî-manevî tüm hayatî müesseselerde yeni bir hamleyi gerektirmektedir. İslâm dünyasında iki asır boyunca hem iktisadî ve siyasî, hem de beşerî ve toplumsal kalkınmaya yönelik farklı tecrübeler yaşanmadı değil. Ancak bu tecrübeler geniş tabanlı ve uzun soluklu olmadı hiçbir zaman. Ya siyasal ve idârî, ya da maddî ve kısmen teknolojik alanla sınırlı kaldı. Türkiye pratiği de bundan farksız değildi. Sanayi ve teknolojik alanda kısmî bir ilerleme yaşandıysa da, bu hiçbir zaman milletçe tüm müesseseleriyle köklü bir dirilişi gerçekleştirebilecek muhteva ve kuvvete ulaşmadı. M. F. Gülen bir makalesinde bu dirilişe genel hatları ile değinir. Önce İslamî ve metafizik alanda bu dirilişin niteliklerini sorgular.Önemine binaen bu metni buraya aynen alıyoruz:

" *Son birkaç asırdır İslâm dünyası, bir kısım yanlışlar fâsit dairesi içinde dönüp durmakta ve bir türlü kendi özüne, kendi ruhuna yönelememekte. Şayet iki adım doğru yürüse, hemen arkadan birkaç adım geriye gitmekte veya değişik inhiraflar yaşamakta...*

Bu itibarla biz, topyekün İslâm dünyasının, îman anlayışı, İslâm telakkîsi, ihsan şuuru, aşk u şevki, aklı, mantığı, düşünce tarzı, kendini anlatma üslûbu ve ona bu hususları kazandıracak müesseseleriyle ele alınmasının ve her kesimiyle yenilenmeye tevcih edilmesinin zarûretine inanıyoruz.

Bizim manevî hayatımızın temeli, dinî düşünce ve dinî tasavvurlara dayanır. Bugüne kadar varlığımızı onlarla sürdürdüğümüz gibi, hamlelerimizi de onlara dayanarak gerçekleştirmişizdir. Onlardan tecrid edildiğimiz zaman kendimizi bin sene gerilerde buluruz. Gayesi, insanı ve kâinatı mânâlandırma, insanî ruha ve öze açık olma, dünyaları aşan arzuları gerçekleştirme, vicdandaki ebed duygusunu cevaplama.. gibi hususlardan ibaret olan din, sadece ibadetlerden ibaret değildir; o, ferdî, içtimâî bütün hayatı kucaklar.. Aklî, ruhî, kalbî her şeyimize karışır. Ve niyetlerimize göre her davranışımıza boyasını çalar ve her şeyi kendi rengiyle bürür.

Evet, gerçek dindarın her davranışı ibadet eksenli, her hamlesi de ukbâ ve rızâ televvünlüdür. Onun hayatında dünya- ukbâ ayrımı söz konusu değildir.. Kalbiyle aklı arasında berzahlar yoktur.. Duyguları mantığıyla iç içedir.. Muhakemesi ilhamlarını tanımamazlık edemez...

Dini akılla, ilimle, muhakemeyle çatıştıranlar, dinin de, aklın da ruhundan haberi olmayan talihsizlerdir..

Evet, İslâm toplumunun yeniden bir "ba'sü ba'de'l-mevt"e, melekât-ı akliye, rûhiye ve fikriyesinde ciddî bir ıslaha, daha canlı bir tabirle bir dirilişe ihtiyacı vardır. Dinin orijinini koruma ciddiyet ve gayreti içinde, nasların esnekliğinin va'dettiği genişlik ve evrensellikte her zaman ve her mekânda, her sınıf insanın ihtiyacını karşılayacak ve bütün hayatı kucaklayacak olan bir dirilişe...

Başımızda gölgesini hissettiğimiz günden bu yana -Allah ebedlere kadar vesâyetini üzerimizden eksik etmesin!- bu mübarek sistem, defaatle tecdîde, ıslâha kapılarını aralamış ve defaatle dirilişler yaşamıştır. Mezhepler umumiyetle ve büyük çoğunluğu itibarıyla, fıkıh ve hukuk sahalarındaki yenilikleri temsil etmişlerdir. Tarikatlar ise, kalbe ve ruha giden yolları işlemiş birer şehrâh haline getirmişlerdir. Mektep ve medrese de bizim olduğu dönemde, daha çok varlık ve kâinatın mânâlandırılmasıyla meşgul olmuştur. Bugün

gerçekleştirilmesi düşünülen tecdid ve dirilişe gelince o, bütün bunların uzlaştırılması ve hepsinin bir tek platformda ele alınmasıyla mümkün olacaktır ki, bu da, hemen her mes'elede, kalıptan sıyrılarak öze, şekilciliği terk ederek ruha yönelmekle tahakkuk edecektir. Yani inançta yakîne, amelde ihlâsa, duygu ve düşüncede ihsâna yönelmekle...

Bütün bu olumsuzluklar ağında heder olup gitmemenin yolu, bize âit boşlukları dolduracak, zaaflarımızı giderecek ve bizi cisim ve bedenin kulları olmaktan kurtaracak, kurtarıp kalb ve ruhun hayat seviyesine yönlendirecek ruh ve mânâ hekimlerinin yetiştirilmesinde umumî seferberlik ilân etmekten geçer. Gönülleri fizikten metafiziğe, matematikten ahlâka, güzel sanatlardan tasavvufa, kimyadan ruhaniliğe, astronomiden enfüsiliğe, hukuktan fıkha, siyasetten seyr-i sülûke kadar büt. ilim, zekâ, irfan, varidât ve füyûzat sahalarına açık ruh ve mânâ hekimleri...

Bu kadro, mektepteki mukayyed ve müeddep çocuklardan, sokaklardaki serazad ve âvâre vatan evladına kadar herkese bağrını açacak ve her sîneye ruhunun ilhamlarını boşaltarak, onları yarınların bilgi, hüner ve dehâ sahipleri olarak yetiştirip toplumun istifadesine sunacak; ışık yuvaları, yurdu, pansiyonu, okulu, üniversitesi, mâbed ve tekyesiyle herkesi ve her kesimi çağın levsiyatından arındırarak insanî kemâlâta yönlendirecektir.

Yine bu kadro, gazete, mecmua, radyo ve televizyon gibi güçlü medya silahlarını ehlîleştirerek bir taraftan onları millî ve dinî hayatın sesi-soluğu haline getirecek, diğer yandan da bunlarla karanlık duygu, karanlık düşünce ve kapkara seslere insan olma yollarını gösterecektir.

Ve yine bu kadro, dış baskılarla, iç sapmalarla, her günkü havaya göre şekil ve yön değiştiren tâlim ve terbiye müesseselerimizi Avrupa ve Amerika vesayetinden kurtararak hâlin gereklerine açık ve tarihî perspektife göre tanzim ederek, programı, metodu ve üslûbuyla gayeli bir konuma yükseltecektir.

Bu sayede milletçe, duygu, düşünce sefaletinden, ezbercilikten, şablonculuktan gerçek ilmî düşünceye, çeşitli rezaletleri sanat ünvânıyla tezkiyeden hakikî sanat ve estetiğe, menşei meçhûl görenek ve tiryakiliklerden din ve tarih kaynaklı ahlâk şuuruna, bizi bitirip-tüketen, sînelerimizdeki değişik düşüncelere kilitlenmelerden hizmet-teslîmiyet-şuur ve tevekkül vâhidine yükseleceğiz...

Bu yeniden doğuş bizim, duygu ve düşünce dünyamıza, sanat ve estetik anlayışımıza da, şimdiye kadar olduğundan çok farklı derinlikler kazandıracaktır. O sayede kendi bediî zevklerimizi bulacak, kendi mûsikîmize ulaşacak, kendi romantizmimizi keşfedecek.. ve milletimizi ilimden san'ata, düşünceden ahlâka hemen her sahada en sağlam bir blokaja oturtarak onun geleceğini teminat altına almış olacağız...

Bu hususta hamle ve atılganlık şiarımız, îman ve hakîkat şuuru da kuvvet kaynağımız olacaktır..."[96]

b- Tarih ve Gelenekte Dirilme

M. F. Gülen'in kültür ve eğitimle ilgili felsefesinin temel dayanaklarından birisi de tarihe ve geleneksel kültürel mirasa olan empatik yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, tarihe ve geleneğe yalnızca belli kavramların dünyasından bakan ve kendisi ile tarih arasında sıcak ve şuurlu bir temastan özenle kaçınan anlayıştan farklıdır. Kavramsal tartışmalar çok defa tarihi ve geleneksel mirası, çöl haline gelene dek kullanılmış bir toprağa dönüştürür. Ne okuyucuyu dinlendirmeyi, ne de toprağı nadasa bırakmayı düşünür. Böylelikle okuyucu, tarihle, gelenek ve kültürel mirasla kendisi arasında, duygusal ya da zihinsel bir yakınlık duyma (empati) eğilimi göstermez. Modern aydın bakışı ise, büsbütün geleneğe yabancıdır. O, tarihi ve geleneksel miras üzerine

96 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 19-25.

konuşurken, sanki kendisine ait olmayan bir arazide kaçak olarak avlanmaktadır. Bu hususa burada biraz değineceğiz. Çünkü tarihe ve geleneğe yönelik miyop bakışlar, genellikle modern aydının varlık sahnesine çıkışıyla başlamıştır.

Şüphesiz bu başlık, bir kitap çalışmasını gerektirecek çağrışımlar vermektedir. Bunu hakkıyla işleyebilmek, bütün bir zihin ve kültür tarihine bakmayı gerektirir. Geçmişe ve geleneğe ait kavramsal ve kuramsal çözümlemeler uzun bir kervan oluşturmaktadır. Bu kervanda taşınanlar, tartışılanlar ve aktarılanlar pek çok yönüyle bu çalışmanın ve sahibinin düşünsel sınırlarını aşar. Peki böylesine geniş bir gövdesi olan mevzua neden temas etme lüzumu duyduk? Şundan: M. F. Gülen, eğitim ve kültür meselelerini incelerken genellikle belli bir zihin ve bilgi temeline sahip kitleye seslenmektedir. O, yazılarında, makale ve konuşmalarında sıkça üzerinde durduğu ama genellikle detaylandırmadığı "*milletçe diriliş*", "kendi *dinamiklerimize dönüş*", .. vb. ifadelerde, aslında bir anlamda tarihe, kültürel mirasa ve geleneğe ait tutumlarla ilgili doğrudan kavramsal ya da düşünsel herhangi bir tartışma açmaz. *Üslup ve metod olarak cidal ve diyalektiği benimsemez. Gerek yazı ve makalelerinde, gerekse konuşma ve sohbetlerinde hareket tarzını özenle tartışma ve diyalektik yöntemden ayrıştırır. Belki de o, bu yöntemin faydasına inanmıyor*. Ama onun kültür dünyasına az-çok dahil olmuş her okuyucu, tarih, gelenek ve kültürel miras etrafında iki asırdır yaşanan zihniyet ve yöntem tartışmalarının îmâlarını görebilmektedir.

Biz bu îmâlara baktığımızda çok genelleştirilmiş olarak İslam dünyasında ve Türkiye yakın geçmişinde; tarih, geleneksel miras ve Batıyla olan ilişkilerde iki temel eğilimin hakim olduğuna şahid oluyoruz. ***İlki***, yeniden dirilişin temellerinin, ancak ve ancak gelenek ve tarih içindeki temel dinamiklerde gizli olduğunu düşünenler. ***Diğeri ise***, bunu, herhangi bir dirilişe vurgu ve

çağrı yapmadan, doğrudan batı medeniyet dünyasına, onların bütün değer sistemlerini olduğu gibi almak ve taklid etmek yoluyla katılımda görenler. Bu iki eğilim, farklı ve çağdaş tecrübe ve birikime sahip olarak bugün de bâriz biçimde yaşamaktadır. Ancak her iki eğilim, hem batı medeniyetine karşı olan tutumda, hem de geçmiş kültürel mirasa olan yaklaşımda yer yer muhafazakâr, yer yer de yenilikçi eğilimler sergileyebilmektedir. Belli bir paradoks içerse de bu, entelektüel, siyasal ve iktisadî bir diyalektik olarak sürüp gitmektedir.

Bu tartışmalar yakın geçmiş adına yorgun bir düşünsel miras bırakmıştır. Batıyla gerçekleşen kapsamlı yüzleşme neticesinde, modern-muhafazakâr, milliyetçi-batıcı, medrese kökenli-mektepli çağdaş... gibi birbirleriyle ayrışan bir aydın, düşünür, entelektüel ve ulemâ geleneği oluştu. Bu farklı eğilimler hem geçmiş tarihsel ve kültürel mirasın algılanışına, hem de Batılılaşma tutumlarına yansıdı. Kullanılan düşünce ve analiz yöntemleri, zihinsel ve kavramsal malzemeleri de farklılaştırdı. Ortada bir sorun vardı ve her temayül bu sorunun çözümüne yönelik fikir ve kavram üretiyordu. **Batılılaşma, çağdaşlaşma, ilerleme** derken nihayet seküler bir dünya görüşünü örgütleyen Batıcı aydın zümre bir tarafta; ***tecdid***, ***ıslah*** ve ***yeniden dirilme***... gibi temelde geleneksel mirasa vurgu yapan muhafazakâr zümre diğer tarafta. Batıcı aydın İslamî mirasa yönelik ya ***reformist*** ya da ***redd-i mira***s mantığıyla hareket eden bir tavır geliştirdi. İslam dünyasında her yerde İslamî kültürel mirasa reformist veya redd-i miras mantığıyla yaklaşan "***modernist aydın***" zümre olmuştur.

Aydın, modernizmle ve batılılaşma süreciyle ortaya çıkmış ikinci sınıf entelektüeldir. Batılı ve endüstri kültürüyle iyice bütünleşmiş zümredir. Ve çoğunlukla her yerde olduğu gibi ülkemizde de geleneksel tüm kültürel mirası dışlayan bir tutum sergilemiştir. Yukarıda da dediğimiz gibi o, tarihsel mirasın ve

geleneğin kürsüsünde yabancı bir hatip gibidir. Kendine ait olmayan bir bölgede avlanmaktadır. Ortaya koyduğu, savunduğu ve düşünsel olarak takib ettiği metodolojinin ne İslamî, ne de geleneksel bir meşruiyet temeli yoktur. Düşünce, kavram ve hatta sorun üretme tarzı, bütünüyle Batılı zihniyet ve düşünce kalıplarının kör bir taklidinden başka bir şey değildir. Bununla aslında o, geleneğin kitleler üzerindeki sürekliliğini kırmaya çalışmıştır. Ama buna rağmen, yani bir taraftan aydın sapmaları diğer taraftan siyasal elitin Batılı kültürel modelleri uzun süre dayatmasına rağmen gelenek, hem kendi iç tutarlılığını, hem de varoluşunu sürdürecek kitlesel tesirini korumakta ve devam ettirmektedir. Uzun süren dayatmaların kültürel miras üzerinde yan tesirleri olduysa da, bu tesir kalıcı olamadı hiçbir zaman.

Modern aydın ve modern düşüncenin gelenekle ilişkisini biraz daha irdeleyelim; modern aydın geçmişi modern kavramlara tercüme ederken, o güne dek varolmayan bilgileri ve epistemolojiyi kullanmaktadır. Bir kere geleneksel bilgi sistemine uzun tarih içinde oluşmuş metodoloji ve tecrübe yoluyla yaklaşmaz. Tamamıyla geleneksel epistemolojiden bağımsız, modern kavramların dünyasından bakar. Ona göre geçmiş geride kaldığına göre, onu hiçbir şekilde günümüze taşımanın ya da g.ümüzde var etmenin imkânı ve anlamı yok. Bu ancak, onu modernize etmekle ve baştan ayağa bilgi ve inanç sistemini reforme etmekle mümkün olabilir. Gelenek adına bir "***tahrif***" sayılsa da, modern aydının yaklaşımı budur. Modernize ve reforme etmek, geleneğin yalnızca yorumlanmasından daha çok anlam içerir. Biz olgu ve olayları, geleneksel bilgi sistemi penceresinden ele alırken hiç kuşkusuz yine de belli düzeyde yorumlayarak ele alırız. Ama bu algı ve yorumlama, geleneği, kendi yorumsal biçimi, deneyimi ve metodolojik kalıpları içerisinde ele almıyorsa bu bizi, geçmişte algılanmayan ve tecrübe

edilmeyen/yaşanmayan bir biçime ulaştırır. Tarihsellik dediğimiz olayın özü de buraya çıkar.

Burada genellikle gözden kaçan –ya da kaçırılan– önemli bir husus vardır. O da şudur: *bir kere her kültürel mirasın ve geleneğin üzerine oturduğu epistemolojik sınırlar vardır. Bu sınırlar hem geleneğin temel karakterini ve oluşum çizgilerini, hem de algılanma, yorumlanma ve aktarılma biçimlerini belirler. Dolayısıyla bu sınırlara riayet edilmeden yapılacak her yorum ciddi tahriflere yol açar. Modernist yaklaşımlar, genellikle bu sınırlarla kayıtlı kalmak istemezler. Benimsedikleri Batılı kalıplarla bu sınırları aşmayı ve çok defa da geleneğin üzerine oturduğu değerleri ve bilgi sistemini dönüştürmeyi hedef alırlar.*

Geleneğe yönelik bu kayıtsızlık, özellikle İslamî kültürel mirasa ve kaynaklara yönelik yaklaşımlarda daha da ciddi sorunlara yol açar. Üstelik bu sorun yalnızca bir "***algı yanılması***" çerçevesinde kalan sorunlardan daha köklü tesirler icra eder. Zira İslamî kültür, sıradan herhangi bir beşerî ve toplumsal kültür değildir. Önce de ifade ettiğimiz gibi, onun en merkezî tecellisi, ilahî vahiy olan ***Kur'ân***'dır. İkinci olarak da, bu vahyi bize ulaştıran, aktaran ve yaşanmış bir tecrübe olarak sunan ***Sünnet***tir. Bu iki kaynak, tüm İslam tarihi boyunca bütün Müslüman toplumların; bireysel, sosyal, manevî, ontolojik ve epistemolojik tüm varlıklarını etkilemiş ve şekillendirmiştir. İslamî kültürü, yeryüzündeki diğer bütün kültürlerden ayrıştıran en temel hususiyeti budur. Ve yine onun içindir ki, İslamî kültüre ve geleneksel mirasa yönelme, herhangi bir kültürel mirasa yönelme değildir. O, insanın yeryüzündeki varoluşunu temellendiren en esaslı sistemdir.

İşte bu gerçeği göz ardı ettiği içindir ki modern Batıcı aydının İslamî gelenekle kurduğu ilişki, hiçbir zaman ve hiçbir yerde sahih bir netice doğurmamıştır. Modern aydın, İslamî

kültürel mirasla ilgili ideolojik bir tutum izlemiştir daima. Bu yüzden de sunduğu bilgisel ve epistemolojik temeller oldukça naif ve kırılgan olmuştur. Ortaya koyduğu ikinci sınıf düzeyindeki entelektüel faaliyet, tecrübe ve deneyimden alabildiğine yoksun kavramlara yaslanmıştır. İki asırlık Batılılaşma sürecine baktığımızda tartışmalar, çöl haline gelene dek kullanılmış eski bir toprak görüntüsü vermektedir.

Modern aydının, geleneğin algılanışındaki tepeden bakışı, tarihin kendisine yönelik algısında da kırılmaya maruz kalmıştır. Çünkü o çağdaş kimliğini inşa ederken, geçmişe ve tarihe değil, tamamen Batıya yönelmiştir. Oysaki geçmiş ve tarih, kısmen insanların kimliklerini inşa ettikleri bir alandır. Hatta kimliklerini inşa tarzıdır. Bu yüzden her gelenek ve fikir sistemi, kendisini ifade ederken, kendine tarihte var olmuş bir şecere oluşturmak ister. İnsanlar her yerde, kelimenin tam anlamıyla bugünlerinin ve yarınlarının köklerini dünde ve geçmişte bulmak ihtiyacındadırlar. Batılı, çağdaş medeniyetini inşa ederken, Rönesans'ta antik Yunan ve Roma geçmişine yönelmiştir. Bu gerçeği yalnız Türk modernleri ve aydınları göz ardı etmiştir. Bu yüzden M. F. Gülen, nerede dirilişten ve yeni bir Rönesans'tan bahsediyorsa, orada mutlaka *tarihe, geleneğe ve kültürel mirasa* da vurgu yapmaktadır.[97]

Tarih ve geçmiş, öneminden dolayı güç, kuvvet ve sömürü adına maniple bile edilmiştir. ***1984*** adlı romanında ***C. Orwell*** dikkatlerimizi buna çekmektedir. Bugünün denetimini ellerinde bulunduranların geçmişi, geçmişi ellerinde tutanların da geleceği kontrol ettiklerini söylemişti. Bu saptama kurgu olmanın çok ötesinde şeyler ifade etmektedir. Öyle ki, bugün yaşamakta

---

[97] Bkz.: M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 53; Yeşeren Düşünceler, s. 43-44; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 26-35; Zamanın Altın Dilimi, s. 157-160; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 31, 91; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 106.

olanlar, kendilerine "***şimdi***" içerisinde bir yer bulmak, bugünkü ve gelecekteki yaşam tarzlarını meşrulaştırmak için bir evveliyâta, maziye ve seleflere ihtiyaç duyarlar. Onlar, geçmişin, sayısız anlatıyı, eğilimi ve tutumu beslediğine/besleyebileceğine inanmaktadırlar.[98]

c- M. F. Gülen'de Tecdid, Rönesans ve Diriliş Kavramları

Bir Anlam İnşası: Tecdîd, Rönesans ve Diriliş

M. F. Gülen, ifade ettiğimiz gibi batılılaşma sürecinde ortaya çıkan kavramsal tartışmalara girmemektedir. Ancak dolaylı da olsa bazı kavramlar üzerinde kendi görüşlerini ifade ederken, bir anlamda projesinin temel donelerini de vermektedir. Pek çok yazıda, müstakil olarak ya da detaylarda *dirilişe, tecdîde, yeniden uyanışa ve Rönesansımızın niteliklerine* değinir. Yukarıda aldığımız pasajlarda da bunu gördük. Hatta makalenin başlığı dahi tecdîd ve dirilişin anlamına dolaylı bir gönderme içermekteydi; "***Yarınki Dünyaya Doğru***" Bu yazıda o, açık bir biçimde tecditten ve yenilenmeden bahseder:

"*(...) Bu itibarla biz, topyekün İslam dünyasının, iman anlayışı, İslam telakkisi, ihsan şuuru, aşk u şevki, aklı, mantığı, düşünce tarzı, kendini anlatma üslubu ve ona bu hususları kazandıracak müesseseleriyle ele alınmasının ve her kesimiyle yenilenmeye tevcih edilmesinin zarûretine inanıyoruz...*"[99]

Gülen, yenilenme *(tecdîd*) ve dirilişten (*ba'sü ba'de'l-mevt*) söz açtığı her yerde, bunu öncelikle temel İslamî dinamiklerde dirilişle başlatır. Çünkü o, iman anlayışından kainat görüşüne kadar İslamî telakkilerimizi yenilemeden ve geliştirmeden Müslüman

---

98 Bkz.: Tarihi Yeniden Düşünmek, Dost yayınları, s. 29-31.

99 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 16.

toplumların beklediği ya da muhtaç olduğu dirilişin gerçekleşmeyeceğine inanmaktadır. Müslümanlar tarihte her dönemde büyük hamleleri ancak böylelikle gerçekleştirmişlerdir.

"*Bizim manevî hayatımızın temeli, dinî düşünce ve dinî tasavvurlara dayanır. Bugüne kadar varlığımızı onlarla sürdürdüğümüz gibi, hamlelerimizi de onlara dayanarak gerçekleştirmişizdir...*"[100]

Ona göre dirilişimizin temeli dinî ve manevî dinamiklerde aranmalıdır. Mezheplerin ortaya çıktığı dönemde dirilişi onlar temsil etmiş, tarikatların zuhuruyla İslam dünyası ruhta ve mânâda yenilenmiş, medrese ve mekteple de varlık ve kainat görüşünde bunun temelleri atılmaya çalışılmıştır.

Tecdîd ve diriliş her alanda, "*kalıptan sıyrılarak öze, şekilciliği terk ederek ruha yönelmekle tahakkuk edecektir.*" Daha genel olarak Gülen dirilişi; "*inançta **yakîne**, amelde **ihlâsa**, duygu ve düşüncede **ihsâna** yönelmek*"[101] olarak tanımlar.

Müslümanlar geçmişte, hem dinî alanlarda, hem de ilimde, teknikte ve mimaride köklü ve kapsamlı bir Rönesans geliştirdiler. Tabii bilimlerden, dinî ilimlere, tasavvuftan mantığa, şehircilikten estetiğe hemen her sahada dahilerden oluşan bir kadro yetişmişti. Ve bunlar o dönemlerin Rönesans'ını gerçekleştirmişlerdir. Dirilişin temel dinamiklerini kavradıktan sonra, "*bütün aydınlık ruh ve dimağları harekete geçirerek, bir ikinci veya üçüncü Rönesansı*" yine gerçekleştirmek mümkündür, diyor Gülen "*Kendi Dünyamıza Doğru*" adlı makalesinde;

"*Evet bu dünya, bir kere daha İslâm'ın ruh ve mânâsını duymaktan varlığın yeniden yorumlanmasına; tasavvufun engin lâhûtî ikliminden evrensel metafiziğe; İslâmî muhâsebe ve murâkebeden insana değerler üstü değer kazandıran teyakkuz ve temkine; iç âlemimizin soluklanabildiği ve iç âlemimizi soluklayabileceğimiz şehir ve*

100 a.g.e., s. 16.
101 a.g.e., s. 18.

şehircilikten kitlelere malolmuş estetiğe, her yerde ruh ve mânâyı nakşeden ve nakşında sonsuzu arayan sanattan, uhrevîleşen, inceleşen, ötelerle bütünleşen, gerçek bedîiyât zevkine ulaşarak yeni bir fasıl açabilir..."[102]

Açabilir ama bunun da kolay olmadığını vurgular;

"*Evet yıllar ve yıllar bu ülkede, rûhî hayatın büyük ölçüde söndürülmesi, dinî dünyamızın işlemez hale getirilmesi, aşkın, vecdin bütün bütün unutturulup gönüllerin diline zincir vurulması, düşünen ve okuyan aydınların gidip kaskatı bir pozitivizme aborde olmaları, salâbet ve hakta sebat yerine softalığın ikâme edilmesi; hattâ âhiret ve cennet istenirken bile, dünyada alışılagelen mutluluğun devamı mülâhazasıyla istenmesi gibi çarpık düşünce, çarpık telâkkileri sînelerimizden söküp atmadan bir yeni fasıl açmamız mümkün değildir.*"[103]

Gülen milletçe çöküntü ve çözülüşün sebepleri olarak da, **ihtiras, tembellik, şöhret arzusu, makam sevgisi, bencillik ve dünyaperestlik**... gibi his, duygu ve telakkileri sayar.. Bunlar her türlü medeniyeti alaşağı eder, her diriliş hamlesini de daha yatağında iken boğar, yok eder. Ve bunların karşısına o, İslam'ın özünde ve hakikatında var olan, ***istiğnâ***, ***cesaret***, ***diğergâmlık***, ***rûhânilik*** ve ***rabbâniliği*** koyar. Bunlar aynı zamanda Gülen hareketinin temel dinamiklerini de oluşturur. Hasılı Gülen, Rönesans ve dirilişin temelini kendi mazimizde ve kendi mânâ köklerimizde görmektedir. Dolayısıyla bu köklere dönülmedikçe ya da onları yeni bir rûhî heyecanla günümüze taşımadıkça muhtaç olunan diriliş gerçekleşmeyecektir. Ancak Gülen hem burada, hem de hemen diğer tüm makalelerinde böylesi milletçe dirilişin, bu işi üstlenecek ve yukarıda arz edilen temel dinamiklerle donanmış geniş bir kadro tarafından gerçekleştirilebileceğine inanmakta ve

---

102 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 23.

103 a.g.e., s. 23.

bunu ifade etmektedir. Bu eğitim gönüllüleri kadrosuyladır ki, milletçe yeni bir dirilişi ve Rönesans'ı yakalayabiliriz.

Halbuki geçmiş iki asır boyunca dirilişimiz ve Rönesans'ımız, tartışmalarda ve ortaya atılan projelerde dar bir entelektüel kadro ve çevrede yürütülen faaliyetler neticesinde gerçekleşeceği fikri üzerinde neredeyse deklare edilmemiş bir icmâ oluşmuştu. *İşte Gülen'in onlardan ayrıldığı temel noktalardan birisi budur. Zira o, diriliş ve Rönesansı, geniş bir eğitim kadrosu tarafından fedâkârâne bir ruhla üslenilerek yürütülecek faaliyetlerde görmektedir. Yoksa alabildiğine dar bir elitin entelektüel ve zihinsel faaliyetiyle sınırlı görmemektedir. Bu da bize onun neden ve özellikle eğitim alanına yöneldiğini ve niçin ısrarla inançlı, fedâkâr ve diğergâm bir kadroya vurgu yaptığını açıklamaktadır.* Eğitim meselesine yeniden döneceğim.

Şüphesiz M. F. Gülen'in fikir, düşünce ve kavramsal dünyası açıkça ifade etmek gerekirse kendine has bir üslup, muhteva ve derinliğe sahiptir. Onu yakından izlemedikçe, ince îmâ ve göndermelerini, nev-i şahsına has düşünce ve akıl yürütmelerini, geniş fikir kümelerine yaptığı üstü kapalı vurguları ve kavramları hakkıyla anlamak mümkün olmaz. Bütün bunlar onun ruh ve düşünce dünyasını yakından izlemeyi ve takip etmeyi gerektirir. Onun için özellikle *tecdîd, ıslah, reform, taklid ve şabloncuk* vb. kavramlar etrafında biraz daha dolaşalım.

Tecdîd, taklid, ıslah, ihyâ, reform, Rönesans gibi kavramlar esasında ilk fıkhî, kelâmî, siyasî ve felsefî ekollerin de gündemlerinde yer almaktaydı. Temel kaynaklara yönelik sorgulama yalnızca batılılaşma süreciyle ortaya çıkmış bir düşünsel faaliyet değildir. Dönemsel olarak İslam tarihinde yer yer bireysel, yer yer de entelektüel bir kadro hareketi halinde tezahür etmiştir. Onun için bu kavramların tarihsel ve zihinsel muhtevası oldukça zengin, geniş ve tartışmalı bir faaliyeti içermektedir. Pek tabii

olarak biz geçmişe ve geleneğe ait bu uzun kavramsal ve kuramsal tahlillere girmeyeceğiz. Yalnızca kavramlar etrafında zihinsel ve düşünsel bir algı yanılmasına sebebiyet verebilecek genel birkaç yöne işaret edeceğiz.

Meselenin çok genel anlamda iki yönü var; ilki, "değişen şartlarda geleneği nasıl ihya ederiz?" temelinden hareketle ortaya konan düşünsel faaliyet. Diğeri de bu faaliyete sebep olan ilerleme ve geri kalmışlıktan kurtulma zarureti. Şüphesiz hicrî 2, 3 ya da 5. asırda geleneksel miras ve İslamî temel kaynaklar etrafında yürütülen düşünsel faaliyetleri motive eden faktörler bugün bizim karşı karşıya olduğumuz *medeniyet, uygarlık ya da ilerleme* gibi çağdaş sorunlar değildi. Ama toplumsal ve sosyo-kültürel değişim sorunları onların da düşünce ve zihin dünyalarını hareketlendiren sorunlardı. Çünkü gerek İslamî fetihler nedeniyle, gerekse savaş, barış, siyasî ve kültürel elçilik, ticaret ve seyahat gibi sebeplerle olsun Müslüman toplumlar, diğer kültür ve medeniyetlerle yüz-yüze gelmişti. Bu yüzleşmeler her açıdan Müslüman toplumun sosyo-kültürel ve hatta dinî hayatında belli düzeyde değişime, genişlemeye ve açılmalara neden oldu. Bu sosyal değişim ve yüzleşme meselesi İslamî entelektüel faaliyetleri her alanda hızlandırdı. Yani 'alâ-külli hâl' hem eski faaliyetlerin, hem de çağdaş tartışmaların İslamî kültürel mirasa dön+ bir yönü vardır.

Bu tartışmalar daha ziyade ve çok genel anlamda İslam'ın *sabitelerini ve değişkenlerini* ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu bir yönüyle ihyâ, ıslah ve tecdîd dediğimiz düşünce faaliyetini, diğer yönüyle de değişen şartlarda İslamî geleneğin yaşama kabiliyetini ortaya çıkarma faaliyetini ifade etmektedir. İslamî kültürel mirasın en önemli ve merkezî tecellisinin ilâhî vahiy olan Kur'ân olduğunu söylemiştik. Bu ilahî vahyin değişmez ebedî hakikatler içerdiğini de dolayısıyla söylemiş oluyoruz. Öyleyse, İslamî

kültürel mirasa yönelen her hareket, ister ***tecdîdi*** ve ***ihyâyı***, isterse de ***ıslah***, ***diriliş*** **ve** ***Rönesansı*** esas alsın, bütün açılımlarını bu sabitelerin ruhuna uygun olarak yapmak zorundadır. Klasik İslamî kültürde bunun anlamı; *her ictihadî faaliyetin, uzun tarih içinde oluşmuş olan ve İslamî nassları algılama, yorumlama ve hükümlerle pratize etmede üzerinde birleşilmiş olan usûl ve metodolojiyi takip etmesinin dinî bir zorunluluk olduğu gerçeğidir*. Çünkü neticede her bir deneme (tecdîd, dirilme, ıslah, ihyâ vs.) belli ölçüde bir yeniden kurgulamadır. Geçmiş ve kültürel mirası yeni sosyal, siyasal ve konjonktürel şartlarda yeniden üretmedir. Bu ise beşerî bir faaliyettir. Ve öyle olduğu için ilahî vahyin temel dinî doktrinlerinin ruhuna ve çerçevesine uygun olmak zorundadır. *Elbette bu salt beşerî bir faaliyet olsa da, yalnızca değişim temelinde ele alınacak bir mesele olamaz. Bir ölçüde bu faaliyet aynı zamanda bir hakikat arayışıdır da. İlahî maksadı, rızâyı, meşîet ve iradeyi ortaya çıkarma, anlama ve kavramaya yönelik olmak zorundadır. Bu tutum aşırı bir teyakkuzu özünde barındırıyor görünse de, insanın yeryüzündeki ebediyete yürüyüşünü anlamlandırdığı için bu sınırlar içinde kalmak zorundadır.* Sabiteler, İslam'ın hem itikâdî/doktriner esâsâtını, hem de normatif yapısını ifade eder. Ve başka hiçbir dinde ve hiçbir kültürde bunlar bu ölçüde temellendirilmiş değildir.

Bu ölçüler dahilinde, yani İslamî kültürel mirasın sabitelerine rağmen, İslam'da tecdîd, ıslah ve yeniden dirilmeden bahsetmek mümkündür. Hem kültürel anlamda, hem toplumsal anlamda tecdîde ve yenilenmeye davet eden zaruretler her dönemde vâki olmuştur. *itikâdî, hukukî ve epistemolojik sınırlar içinde kalarak İslamî tecdîd ve ihyâ hareketi her zaman gerek bireysel, gerekse sosyal hayatı yenileyebilmiştir*. Geçmişte her yönüyle kapsamlı tecdîd, ihyâ ve dirilme hâdiseleri yaşanmıştır. Kolay olmamakla beraber bugün de, nassların ruhunu ve sınırlarını rencide etmeden, İslamî kültürel mirastan yeni bir diriliş manifestosu

çıkarmak mümkündür. Bu elbette her açıdan entelektüel vukûfiyeti ve yetkinliği gerektiren bir faaliyettir. *İslamî kültürel mirasla genişlemeyi ve teneffüs imkânlarını tevsî' ve teharrî etmeyi esas alan düşünsel faaliyetler (tecdîd, ihyâ, ıslah vb.) ile, İslamî mirasın asıl kaynaklarına yönelik* ***reform*** *hareketini birbirinden ayırmak lazımdır. İslamî nasslar ve kaynaklar adına* ***reform****dan bahsettiğimizde bilinsin ki, "mezelle-i akdâm" (kaygan zemin) bir alana girilmiş demektir. Çünkü reformun anlamı, tecdîd, ihyâ ya da ıslah değildir.*

Tecdîd, ıslah ve ihyâ, çerçevesi ne kadar geniş olursa olsun, geleneğin içeriden yenilenmesinden ve genişletilmesinden ibarettir. İslamî temel nassların ve metodolojinin çizdiği anlamın sınırları dahilinde kalmak zorundadır. Reform da bir anlamda tecdîd gibi yenilenmeye çağrı yapar. Ama o, hem geleneğin yapı taşlarını, hem de ihtiyaçların temel disiplinini yerinden oynatarak bir yenilenmeyi öngörür. Tecdîd, geleneğin içeriden yenilenmesi olduğu için meşrulaştırıcı bir izaha ya da ifadeye fazla ihtiyaç duymaz. Reform ise, her hareket ve girişimini kitlelere izah etmek zorundadır. Öyle ki, çok defa kendini meşrulaştırmak için gelenek dışından kanıtlara bile başvurmak ihtiyacında kalır. Çünkü mevcut gelenekle ne zihinsel ve entelektüel, ne de kitlelerin şuuraltı müktesebatıyla herhangi bir akrabalığa sahiptir. *Reform ile gelenek arasında hem epistemolojik, hem de ontolojik bir doku uyuşmazlığı ve açıklık söz konusudur. Reform, epistemolojik ve yöntembilimsel olmaktan çok, ideolojik bir dokuya sahiptir.* Tam anlamıyla batıda Hıristiyanlığın kaynaklarının tahrif edildiği uzun asırların neticesinde varlık sahnesine çıkmıştır. Ve yine en doğru anlamını ancak, Hıristiyanlığın tahrifi ve bu tahrifi ortadan kaldırmaya yönelik faaliyet içinde edinmiştir. Batı'da var oldu, çünkü Hıristiyanlık asırlar içinde aslî hüviyetinden epey uzaklaşmıştı. Reform ve Rönesans, öncelikle Hıristiyanlığın dogmalarına ve kaynaklarına yönelik bir sorgulama hareketi

olarak başladı. Daha sonra da diğer alanlara yayıldı. Halbuki İslam için böyle bir şey hiçbir zaman vâkî olmadı. İslam hem asıl kaynakları yönüyle, hem de on dört asırlık geleneğiyle olduğu gibi önümüzde durmaktadır. Reform, mevcut kilisenin resmî söyleminin fikir, düşünce ve bilimsel gerçekler üzerinde kurduğu otoritenin dogmalarına ve temellerine dokunmadıkça muvaffak olamayacaktı. Oysaki aynı ameliye, İslam'ın sahih kaynaklarına yönelik bizzat tahrif sayılır. Orada panzehir iken, burada zehire dönüşmektedir. Onun için İslamî kültürel mirasa ve temel kaynaklara yönelik metodolojik yaklaşımlarda ancak tecditten bahsedebiliriz. Sık sık vurguladığımız gibi tecdîd, nasslara yönelik ictihâdî faaliyeti içeriden genişletmeye dönük bir harekettir. Geçmiş kültürel miras her ne kadar uzun tarihin güç, iktidar ve ideolojik ilişkilerini ve dönemsel konjonktürel şartların izlerini taşıyor olsa da, temelde İslamî metodoloji, İslam'ın temel yapı taşlarını olduğu gibi özünde barındırmaktadır. Bu yüzden Müslüman düşünürler, müctehid ve mücedditler her zaman ictihad ve tecdîd ihtiyacından bahsetmelerine rağmen, reform söylemine sıcak bakmamış, ihtiyatla yaklaşmışlardır.

Şüphesiz bu analiz ve kavramsal çerçeve, İslam fıkhı, kelâm ve usûl literatüründe tartışılan ve detaylandırılan derinliği ve çerçeveyi vermiyor. Zira burada kullandığım üslup ve dil, sosyal bilim ve kavramlarıdır. Yoksa bu hususlar orada hem daha derinlikle ve detaylı, hem de İslamî metodolojinin kendi orijinal kavram ve epistemolojik sınırları içerisinde temellendirilmektedir. Ancak biz burada olayın sosyal boyutlarına dikkat çekmek istedik. Yani bir anlamda, sosyal ve kültürel olaylarda kullanılan birtakım kavramların, aslında İslamî metodolojide (usûl) daha derin bir arka plandan beslendiğini söylemek istiyoruz.

İşte M. F. Gülen'de, *yeniden dirilme, yenilenme, değişim, tecdîd, ihyâ* vb. kavramların güncel ve sosyal bir dille ifade

edilişlerinin yanı sıra, böyle bir İslamî metodolojik muhtevaya ve arka plana işaret ettiğini de gözönünde bulundurmak lazımdır. Her ne kadar o, milletçe dirilişten söz ederken tarihsel ve kavramsal tartışmalara girmiyorsa da, tartışmalardan tamamıyla haberdardır. Bu, yönteminde, ifade ve üslûbundaki temkîn ve hassasiyetinde kendini hissettirmektedir. Diğer taraftan o, milletçe dirilişimizin temel unsurlarının, geçmişte ve geniş kültürel mirasımızda mündemiç olduğuna inanmaktadır. Bu kültürel miras, çağın gereklerini kucaklayacak, ihtiyaçlarını giderecek, kısa ya da uzun vadede temel problemlerini çözecek şekilde yorumlandığı, hayata geçirildiği, geniş master planları dahilinde sabır ve tahammülle uygulandığı taktirde, bize her zaman yeni diriliş imkânları sunacaktır. *Ama her şeyden önce o, kendisini, tüm himmetini; milletine, dinine ve vatanına adamış fedâkâr bir kadroya (ve insanlara) ihtiyaç olduğuna dikkat çeker. Bu fedâkâr ve insanlığa adanmış ruhlar yetiştirilmedikçe, hiçbir kültürel miras tek başına bu imkânı vermeyecektir. Ancak böylesi bir nesil, dirilişimizin taşıyıcıları olacaktır. Ve yine bu yüzdendir ki o, bu nevi büyülü kavramlar üzerinde uzun uzadıya tartışma yürütmekten çok, böyle bir neslin yetiştirilmesinin zarureti üzerinde ısrarla durur.* [104]

d- M. F. Gülen'de Tarihin ve Geçmişin Çizdiği Sınırlar:

Yeni Bir Algılama İçin

M. F. Gülen, yakın tarih ve Osmanlı hakkında yaptığı yorumlarda tarihe farklı bir perspektiften baktığını da ortaya koydu. 90'lı yıllarda kendisiyle yapılan röportajlarda belki tarih

104 Bkz.: M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 54, 63; Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 28, 130; Yeşeren Düşünceler, s. 130-131, 157; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 20, 58, 74, 80, 107, 131, 142; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 87, 107, 112, 115, 132; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 89, 120.

hakkında uzun epistemolojik ve felsefî tahlillere girmiyordu. Kolay anlaşılır, kısa ve net cümleler ile tarih felsefesi adına oldukça ehemmiyeti hâiz bir bakış açısı sunuyordu. Burada Gülen, tarihi, salt bir geçmiş olarak görmemektedir. Evet tarih, toplumsal ve kültürel kimliğimizin inşâ edildiği bir alandı şüphesiz; hatta kimliğimizi bir "inşâ tarzı"ydı. Ama onun fonksiyonu burada bitmemişti. "*Kimliğimizi belli kalıplara dökerek şekillendirdi ve vazifesini îfâ etti. Tarih işte bundan ibaret..*" Hayır, o böyle düşünmüyor. Tarihi, yalnızca orada yapılanlarla sınırlı ele almıyor. Tarihin düşünsel ve eylemsel pratik sarkaçlarının hangi mihverler etrafında döndüğü, yani tarihin gâî (amaçsal) akışını genellikle tarih felsefesi konu ediniyor. Ama meselâ tarihi omuzlayan kahramanların zihin ve hayal dünyaları tarih felsefesinde ancak gerçekleşen olaylarla sınırlı olarak ele alınıyor. Meselâ bir İstanbul'un fethi olayı. Evet bu olay sıradan bir olay değildir. Bir çağı bütün muhtevâ, tarih ve genel tezâhürleriyle kapatıp, yeni bir çağı açıyor. İstanbul'un fethi büyük bir olay, büyük bir düşünce, eylem ve küresel bir girişimdi. İşte bu olayın büyüklüğüne ve önemine rağmen büt.üyle o döneme bakan ve o dönemde kalan bir yönü vardır. Fakat M. F. Gülen olaya bir de kahramanın hayal dünyasıyla bakar. Ona göre, Fatih'i Fatih yapan yalnızca İstanbul'un fethi değildi. Fatih, hayalleriyle daha büyüktü. Onun bütün hedefi yalnız İstanbul surlarıyla çevrilmiyordu. Bugün için baktığımızda İstanbul'un fethi bir köy fethi gibi bir şey. Bu bizzat Fatih için de öyleydi. Zira hedefleri çok daha ötelere uzanıyordu. Hayalindeki ve hedeflerindeki şeylere nispetle gerçekleştirdiği şeyler gerçekten onun açısından azımsanacak şeylerdi. İşte Gülen bu noktaya dikkat çekiyor. O, Fatih'i hayallerin enginliği ve büyüklüğü içinde sorguluyor.

"...Gönlünü, ruhunu ve hayatını Resullulah'ın işaret buyurduğu anlayışa kaptıranlar için, İstanbul bir köy fethi gibi küçük kalır.

Fatih, âli himmetti. Yaptığı işlerle değil, hayalinde kurduğu işlerle onun büyüklüğünü ölíek lazım. Hayalindeki şeyler onun için ütopya değildi. Çünkü gerçekleştirdiği şeylere bakıldığında, eğer Allah ömrünü uzatsaydı, planladığı şeyleri de gerçekleştirirdi.

Biz, Fatih'in hayal dünyasındaki dünya ile münasebetlerine bakıyoruz ve ona dilbesteyiz.."[105]

Oysaki tarih felsefesi objektif olanlarla, yani bir anlamda gerçekleştirilmiş ve tarihte var olanla sınırlıdır. Buna göre belki Gülen'in yaklaşımı biraz subjektif gibi görünüyor. Ama o, tarihin subjektif yönlerinde gizli kalan pek çok hakikate işaret etmek ister. Meselelerin, olayların ve zihinsel faaliyetlerin yalnızca objektivizme indirgenmesine karşı çıkar:

" *Tarihe belki objektif unsurlar daha hakim görülür. Fakat bir yönüyle objektif prensipler-çok farklı bir şey söyleyeceğim- paradigmadan doğan enigma gibi, biraz da o sübjelerin bağrında büyür gelişir. Hususiyle bu mevzuda o türlü fikirleri geliştiren, sistemleştiren, onları kurmasını bilen insanların düşüncelerinde doğar evvela. Hatta denebilir ki, tarihi düşünce ve tarihsellik, dünyaya bir **tahayyül** halinde adımını atar. Bir **tasavvur** halinde çocukluk dönemini idrak eder. Bir **taakkul** halinde delikanlılaşır ve sonra da tatbik edilebilen bir **plan, bir proje** halinde de olgunluk dönemini idrak eder. Tamamen meseleleri böyle objektivizme incirâr ettirmek suretiyle de daraltmamak lazım. Birbirinden ayrı gibi görünen bu düşünce tarzının, mebde, münteha olma itibariyle birbiriyle alakaları vardır...*"[106]

Gülen burada tarihi, yalnızca onu yapanların gerçekleşmiş eylemlerinde değil, hayal ve zihin dünyalarında kalmış ve gerçekleşme imkânı bulamamış düşünceleriyle birlikte okumak gerektiğine dikkat çekiyor. Böyle olunca tarih daha canll daha mesaj dolu, daha kıvrak ve konuşkandır. Aksi halde kimliğimizi

---

105 Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 65; Ayrıca bkz.: Fasıldan Fasıla, 3/190.
106 Eyüp Can, a.g.e., s. 66

biçimlendirmesinin ötesinde o, yalnızca bir nostaljidir. Ve yalnızca bir nostaljiden yola çıkarak siz, hiçbir yeni dirilişi ve medeniyeti yeniden gerçekleştiremezsiniz, demek istiyor.

M. F. Gülen'de *dün, bugün ve yarın* vurgusu sürekli kendisini yeniliyor. O, geçmişi bir kaynak, hâli bir ırmak ve geleceği (yarını) da bir ummân (okyanus) gibi algılıyor. Dün (geçmiş) onun için insanlık mesajıyla yüklüydü. Ortaasya'nın bağrından kopup gelen dervişler, Anadolu'da hem İslam'ın hem de milliyet ve hamiyetimizin ebediyete yürüyüşünü temsil etmişlerdi. Bu dervişler orada iman, sevgi, muhabbet, aşk ve aksiyon dolu insanlık mesajlarını ihyâ ettiler. Öyle ki bu mesaj, altı asır *güç, kuvvet ve medeniyet* olarak, iki asır da kırılgan ve kılcal damarlar halinde varlığını sürdürdü. Bu açıdan tarih Gülen için, geleceğin bir blokajı ve alt yapısıdır âdetâ.

*"...biz, geçmişe ve geleceğe bakıp, hali değerlendirmiyor değiliz. Geçmiş çok önemli bir kaynak, hal onun ırmağı ve gelecek de onun engin bir ummanı haline gelecektir. Bunların hepsi kendi çerçevesinde çok iyi, rantabl değerlendirilmeli. Bir kısım materyalistler gibi yaklaşmayız meseleye. Mesela Ömer Hayyam: "**Bir geçmiş gün için beyhude feryad etme / Bir gelecek günü boşuna yad etme / Geçmiş gelecek masal hep / Eğlenmene bak, ömrünü berbad etme**" der. Bu dar çerçevede, bir fanus içine girme, bir bunalmışlığın ifadesidir. Günümüzün insanı bu fanusu kırmıştır. Onların içinde, materyalistler bile artık, hali hazırdaki durumun insanı tatmin etmediğini görür hale gelmişler. Kimisi geçmişe, kimisi geleceğe sığınma ihtiyacı hissetmiş. Daha engin düşünenler artık geçmişi bir mezar olarak görmüyorlar. Geçmiş ecdadımızın pay–i tahtı. Halihazır, o ruh ve mana kökünde sürgünler halinde yaşanan, ama korunarak, geçmişi geçmiş yapan dinamiklere saygılı olarak yaşanan bir vetire. Ama nazari bir saygı duyma değil. Değer atfediyoruz, onları koruma altına almak istiyoruz. Bir etnografik müze olarak bakmıyoruz. Geçmişi her şeyiyle çok canlı görüyoruz. Bizim için konuşan, bizim*

gibi düşünen, bize bir şeyler fısıldayan, çayıyla, ırmağıyla, deniziyle, tepesiyle, yaylasıyla bize bir şeyler anlatan, bir alem görüyoruz. Ve gelecek gerçekten peşi peşine fırsatların sünuh ettiği bir alem...[107]"

5- MEDRESE - MEKTEP - KOLEJ

a- Medrese-Mektep İkiliği Üzerine

M. F. Gülen, medrese kökenli bir aktivisttir. Hayata, düşünceye, iman ve aksiyona dair ilk öğreti ve deneyimlerini burada edinir. Şüphesiz medrese, uzun asırlar cihangir bir devletin, fikrî, siyasî ve hukukî temellerini üreten bir müessese olmuştur. Osmanlı Devletinin yükselmesinde ve Türk-İslam medeniyetinin meydana gelmesindeki önemi azımsanamaz. Medrese, Osmanlının hayata bakışını, kimliğini, bilgi sistemini, dünya ve âhiret görüşünü, resmî ve toplumsal örgütlenme biçimini şekillendiren en temel kurumdu. Tanzimat'a kadar Osmanlı düşünce sistemine, maarifine ve sosyal yapısına hayat ve vücut veren canlı bir organizmaydı âdetâ.

Medreseler, devletin doğrudan kontrol ve sorumluluğundan bağımsız, müstakil öğretim müesseseleriydi. Hemen bütünü çeşitli vakıfların deruhte ettiği kurumlardı. Osmanlı toplumu, toplumsal açıdan dayanışmacı bir toplumdu. Varlıklı aileler, herhangi bir menfaat gözetmeden, yalnızca dinî ve manevî duygularla mülklerini toplum yararına vakfediyor, bağışlıyordu. Fakat 17. yüzyıldan itibaren devletin zayıflamaya, sosyal ve ekonomik düzenin bozulmaya başlamasıyla, evvelâ vakıf müessesesi, sonra da ona bağlı olarak eğitim ve öğretim sistemi çökmeye yüz tutmuştur.

---

[107] Aynı yer.; Ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 122; Zamanın Altın Dilimi, s. 29, 48, 53, 54, 68, 69, ; Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 43; Yeşeren Düşünceler, s. 88-92; 57, 103; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 90-95, 120, 198; Beyan, s. 23; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 67, 104; Faniliklerle Kuşatılan Ruhlar, Sızıntı, Aralık-2004.

Medrese, devletin sorumluluğundan ve müdahalesinden bağımsız olduğu için *"dinî ve sosyal"* yönü ağır basan kuruluşlardı. Ve bu yüzden de şevket dönemlerinde güçlüydüler. Devlet güçlü olduğu için toplum da istikrarlı idi. Bu toplumsal istikrarın önemli bir nedeni de toplumsal dayanışma duygusunun, dinî ve manevî bağların güçlü olmasıydı. Ama zamanla –buna net bir tarih verilmese de 17. yüzyıldan sonra– Osmanlı düzeni iç ve dış âmillerin menfî tesirleriyle bozulmaya, toplumsal dayanışma duyguları zayıflamaya maruz kaldı. Bu toplumsal değişimde, vakıflar da sosyal önemini yitirmeye başladı. Varlıklı aileler, bozulan ekonomik ve siyasal istikrarsızlık nedeniyle kendilerini ve geleceklerini güvende hissetmemeye başladılar. Bundan dolayı da ya vakfetmeye yanaşmıyor veya aileler özel şartlarda vakıflar kurmaya yöneliyorlardı. Zamanla bu aileler vakıf müesseselerini geçim kaynağı haline getirdiler. Bu yüzden de vakıf müessesesi giderek "*dinî ve sosyal*" niteliğini kaybederek, hedefinden uzaklaştı. Aile vakıfları, medrese sistemini çökerten unsurlardan birisi oldu. Medreselerde imtiyazlı sınıflar ve kadrolar hakim olmaya başladı. Ehliyetsiz kimseler vakıf mütevellilerince müdür ve müderris tayin edilmeye başlanınca, medreseler de ilim yapılan ve ilim üretilen yer olmaktan çıkarak, ilim tarihi okutulan ve eskinin tekrar edildiği yer haline geldi. Sonra da giderek medrese siyasete bulaşmaya, siyaset de medreseye girmeye başlayacaktır. Bu durum, medreseye muhtariyetini kaybettirdi. Oysaki medresenin, dinî, sosyal ve kültürel nüfuzu, bağımsız olduğu dönemlerde zirvedeydi. Bu şekilde çökmeye yüz tutan medrese, kendisiyle birlikte devleti ve toplumu da çöküşe sürükledi. Medrese bu durumu fark edemedi. Edemediği için de ne edenlere fırsat verdi, ne de kendisini yeniliklere açabildi.[108]

---

108 Daha geniş bilgi için bkz.: Bayram Kodaman, Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi, Ötüken yayınları, s. 11 vd.

Şüphesiz medresenin çöküşünü hazırlayan siyasî, sosyal ve kültürel diğer nedenler de vardı. Batılı devletlerin üstünlüğünün açık olarak ortaya çıkması, Batılılaşma hareketlerinin Tanzimat'la birlikte devlet politikası haline gelmesi, Batı birikiminin ve düşünce sisteminin ithal ve ikâme edilmesi çabaları, değişen toplumsal ve sosyo-kültürel hayat... gibi daha pek çok gelişme, medrese eğitim ve öğretim sisteminin yeniden gözden geçirilmesini zarurî kılmıştı.

Osmanlı devletinde gerileme sürecinde eğitim ve öğretim sistemi hissedilir derecede bütünlükten yoksundur. İki çeşit okul sistemi vardır.

1-Müslümanlara ait okullar (Sıbyân mektepleri, medreseler, çeşitli askerî mektepler, enderun vs.)

2-Gayr-ı müslimlere ait okullar (Bulgar, Rum, Ermenî, Yahûdî, Sırp vb. cemaatlerin okulları).

Bütün bu okullar birbirinden metod, eğitim felsefesi ve dinî-siyasî inanç yönünden ayrı idi. Dolayısıyla Osmanlı toplumunda birleştirici olmaktan çok parçalayıcı unsurlar olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Hatta denebilir ki bu yabancı kolejler bir yönden Osmanlı Türk maarif sistemini yozlaştırıcı ve dejenere edici olmasının yanında Tanzimattan sonra da Osmanlı devletinin zararına çalışan siyasî kulüpler haline gelmişlerdir. Fransa, İngiltere ve Almanya'nın Osmanlı devleti üzerindeki siyasî, askerî ve sosyal etkileri, -zaman zaman sömürgeleştirmeye varan tesirleri- bunların açtığı okullar ve buralarda yetiştirdikleri yerli insanlar sayesinde olmuştur. Öncelikle son dönemlerde yabancı okul, neredeyse kültür emperyalizmi ile eş anlama geliyordu.

Şimdi Tanzimatçıların fikrî ve siyasî faaliyetleri açısından meseleye bir nebze bakalım. Çünkü bu dönemde eğitim-öğretim sisteminde yeni bir dönem olacaktır. Medreseye karşı "Mektep" fikri.. Öyle görülüyor ki Tanzimatçılar, Osmanlı eğitim

sistemindeki parçalı yapının farkındadırlar. Onlar, batıdan aldıkları tesirle, Osmanlı eğitim sistemini, lâik, liberal ve modern bir proje ile tevhid etmek istiyorlardı. Eğitim sistemindeki parçalanmışlığın, toplumsal açdan da dağınıklığa ve farklılaşmaya neden olduğunu düşünüyorlardı. Aslında daha geniş olarak Tanzimatçılar, batılı fikrî ve siyasî değerlerin tesiriyle, Osmanlı'da yeni bir toplum tipi inşa etmek talebinde idiler. Bunu da ancak medrese-mektep sistemini değiştirerek ve yenileyerek yapmayı planlıyorlardı. Bu planla, Osmanlı toplumunun siyasî ve toplumsal bütünlüğünü sağlayabileceklerini düşündüler. Bu, hem toplumsal bütünlük açısından, hem de Batılılaşma projeleri (düşünceleri) açısından önemliydi. Tanzimatçılar yeni "*mektep*" sistemiyle Müslüman toplum üzerinde etkili oldular, ama diğer cemaatlerin okullarıyla ilgili hiçbir şey yapamadılar. Yeni eğitim reformu müthiş bir "*medrese-mektep*" ikiliği ortaya çıkardı. Bundan başka Tanzimat ilanlarıyla yabancılar da imparatorluk içinde dinî-lâik mektepler açmada daha geniş imtiyazlar elde ettiler. Durum, Tanzimatçıların istediklerinin aksine gelişiyordu. Esasında Tanzimatçıların aklı her yönüyle karışıktı. Batılı fikrî ve siyasî değerleri ne doğru dürüst özümseyebilmiş, ne de toplumsal projelerine uygulayabilmişlerdi. Batı karşısında her açıdan tam bir taklid zihniyeti içindeydiler. Tutarlı bir maarif ve toplum sistemi ortaya koyamadıkları gibi, var olan sosyo-kültürel değerleri de kırılmalara maruz bıraktılar. Lâik mektep, medreseden ayrılarak devletin eline verildi. Böylece yeni mektepler devlete, hem mâlî açıdan, hem de öğretmen, bina, araç-gereç vb. altyapı ihtiyaçları açısından ciddî anlamda yük oldu.

Evet, mektepler açılmaya başladı. Ancak diğer taraftan medrese de yaşamını devam ettirmeye çalışıyordu. Medrese-mektep ikiliği Türk aydınlarını ve devlet adamlarını, bu ikilik zihniyeti etrafında bölerek, birbirleriyle amansız mücadeleye

sevk etti. Bu mücadeleler neticesinde de medrese kendi kabuğuna çekilmiş, mektep de taklitçilikten öteye bir adım atamamıştı. Bu ikilik ve mücadele ta Cumhuriyet dönemi 1924 Tevhid-i tedrisat kanununun kabul edilişine kadar sürdü. Cumhuriyetin eğitim sembolü, *medrese-mektep* yerine *"okul"* olmuştur. Cumhuriyet döneminde hızlı bir okuma-yazma seferberliği planında okul sayısında hızlı bir artış olmuş, buna karşılık keyfiyet ve nitelik olarak fazla bir ilerleme maalesef kaydedilememiştir.

Tanzimatçıların aklî ve fikrî teşevvüşleri içinde eğitim, medrese-mektep ikilemi arasında uzun müddet gidip-geldi. Onların projeleri ve hedefleri büyüktü. O kadar ki, bu büyüklüğün altında ezildiler. Gariptir ki, Tanzimatçıların yere-göğe sığdıramadıkları Tanzimat fermanında (1839) maarif ve eğitimle ilgili tek bir madde bile yoktur! Tüm maddeler siyasî ve sosyal yenilikleri içermektedir. İmparatorluk için dönüm noktası sayılmasına rağmen fermanda maarifle ilgili köklü bir reforma yer verilmemiştir. Daha sonra Islahat fermanlarında maarif sistemi âdetâ geçiştirilerek yer almıştır. Buradaki ifadeler de, eğitim faaliyetlerindeki mevcut durumu özetler gibidir. Hâsılı eğitim Tanzimat öncesinde medreselerin elinde görünürken, Tanzimatla ve Cumhuriyetle birlikte devletin tekeline geçecektir...

b- Medrese ve Değişim

Medresenin toplumsal etki alanı hem mekteb, hem de okula nisbetle daha genişti. Uzun asırlar *aile, mahalle ve toplumla* tutarlı ve uyumlu ilişkiler üretmiştir. Tanzimat döneminde mektebin, neredeyse toplumsal hiçbir fonksiyonu yoktu. Evet Tanzimatçılar eğitimle, modern ve batılı bir toplum inşa etmek istemişlerdi. Ancak mektep hem toplumsal hem de maarif sistemi açısından ikilik çıkarmadan öteye fazla bir toplumsal etkide bulunamadı. Onun toplumsal nüfûz alanı her zaman dâr ve sınırlı

olmuştur. Oysaki medrese asırlarca insanların hem toplumsal, hem de dinî ve kültürel şahsiyetlerini bütünleyen, yani bütün bir dünya görüşü kazandıran bir fonksiyon üstlendi. Fakat medresenin nüfuz ettiği sosyal çevre giderek değişiyor ve yenileniyordu. Medrese bu değişim ve yeniliği algılamakta güçlük çekmişti. Hele Tanzimatla, imparatorluk baştan-ayağa köklü bir değişimin eşiğindeydi. Bilgi ve maarif sistemi, güncel yaşam, sosyal âdâb-ı muâşeret kuralları, özel ve kamusal alan biçimleri... hep Batılı tarzlar ediniyor ve medresenin ürettiği her türlü toplumsal ve bireysel ilişki düzenini değişime zorluyordu. Oysa medresenin hitap ettiği toplum, daha durağan bir sosyal hayat içinde yaşamakta idi. Sık sık fiziksel ve ruhsal değişime maruz kalan bir toplumda medrese ona uygun toplumsal örgütlenme ve yaİma biçimi sunamıyordu. Onun ürettiği yaşama kuralları giderek kırılmaya yüz tutmuş, yeni ilişkiler üretemez olmuştu. Toplumsal ve kültürel hareket kabiliyeti de giderek zayıflıyordu. Yeni toplum ise her alanda hızla hareket halindeydi. Kendi maarifi, tarihsel ve toplumsal köklerinden kopmaya, Batılı yaşam kaynaklarına ve tarzlarına hevesle yakınlaşmak ve ulaşmak istiyordu. Bugünkü tabirle toplum bariz bir biçimde yabancılaşıyor, hafif ilişkiler ve örgütlenme biçimi geliştiriyordu. Medresenin muhatap toplumu ise, onun kimliğine uygun *ciddî, vakûr, kendine güveni olan* bir toplumdu.

Diğer taraftan medresede eğitim özellikle son dönemlerde yalnızca belli tekrarlar ve şablonlar üzerinde, sürekli kendini tekrarlayan bir hale gelmişti. Batı'da o dönemde **riyâzî ve *tecrübî mantık*** almış-yürümüş ve onu gerek bilgi ve düşünce tekniklerinde, gerekse sınâî ve askerî teknolojide her açıdan üstün kılmıştı. Medrese ise hâlâ, bu alanlarda herhangi bir hamleye ve yeniliğe imkân vermeyen ***sûrî (formel) mantık*** okutuyordu. Âfâkî dünya kadar malumat yığını ezberletiliyor, hafızanın çoğu

pratize edilememiş ve edilemeyecek bilgi ve teorilerle doldurularak yorgun hale getiriliyordu. Dolayısıyla mevcut haliyle Batı'daki bilgi ve teknik seviyeyi yakalaması mümkün görünmüyordu. Yenilenme kaçınılmaz görünmesine rağmen medrese bu ihtiyacı algılayamadı. Bunda Tanzimatçıların aşırı batıcı modellerinin ve sosyal yaşamlarındaki tutarsızlıklarının ve pervâsızlıklarının da tesiri oldu. Onların ortaya koydukları değişim, hem bilgi ve düşünce temelinde, hem de sosyal muâşeret ve inanç temelinde köklü dönüşümü öngörüyordu. Medresenin ise bu köklü dönüşüme tahammülü olamazdı. Biri değişmemede, öbürü de değişimde ısrarlıydı.

Geçmişe dönük baktığımızda tartışma konusu edilen pek çok konunun bugün artık bizim için herhangi bir anlamı kalmamıştır. Ne medrese ve mektebin maruz kaldığı toplumsal, siyasal ve sosyo-kültürel zemin, ne de bugün artık *bilgi, düşünce ve eğitim metodları* adına taşıdığı anlam, belirsizlik ve kaygılarla aynıdır. Ama bugün medrese kökenli bir ilim ve aksiyon insanını tahlil edebilmek için arkeolojik bir bilgi temelinde olmasa da, medresenin tarihsel ve sosyal temellerine az da olsa göz atmak ve inmek gerekmektedir. *Medrese, Mektep ve okulun* Türk maarif sistemindeki sosyal ve kültürel etkilerini hakkıyla anlamak için şüphesiz daha derin bir tahlile ihtiyaç vardır. Müfredatlarını, dünya görüşlerini, üzerine oturduğu ontolojik ve epistemolojik temelleri... vs. karşılaştırmalı olarak incelemeye belki ihtiyaç var. Fakat bu bizim alanımız dışındadır. Ayrıca sanıyorum bu hususta yapılmış dünya kadar araştırma ve alan çalışması vardır.

c- Medreseden Koleje M. F. Gülen

Yukarıda M. F. Gülen'in medrese kökenli bir ilim, düşünce ve aksiyon insanı olduğunu ifade etmiştik. Denebilir ki Gülen gibi insanlar, bu ülkede medrese sisteminin son halkalarıydı.

Ama buna rağmen o farklıydı. Yani yalnızca medresenin ilim, düşünce ve sosyal dünyasıyla sınırlı kalmadı. Çağdaş ve modern Batı uygarlığını, düşünce sistemini, müsbet ilimler hiyerarşisini ve toplumsal yaşama biçimini okumuş ve öğrenmişti. Dinî ilimlere olan derin vukûfiyetinin yanında, beşerî, sosyal ve tabiat bilimlerine de en azından çağdaş eğitim müesseselerinde okutulan seviyeden daha ileri bir vukûfiyete sahiptir.

M. F. Gülen, medreseden koleje uzanan maarif sistemi ve çizgisi hakkındaki genel kanaat ve düşüncelerini, 90'lı yıllarda kendisiyle yapılan röportajlarda açık olarak dile getirir.[109] Gülen burada farklı açılardan tevcih edilen sorulara verdiği cevaplarda, medresenin geniş ve analitik bir kritiğini yapar. Medresede okutulan temel İslamî disiplinlerden müfredat programlarına, eğitim sisteminin içine düştüğü tekrardan, o zengin hâşiye ve şerh kültürünün kısa zamanda nasıl her alanda yeniliğe karşı bir tavra dönüştüğüne kadar bir dizi sorun üzerinde durur. Medresede okutulan klasik disiplinlerle, Batı'da o dönemde yaygınlaşmaya başlayan müsbet ve riyazi ilimlerin genel bir mukayesesini yapar. Pek çok neden üzerinde durmakla birlikte, medresenin gerileme sürecini, eğitim sisteminin müsbet ilimlere kapılarını kapatmasıyla ilişkilendirir. Klasik disiplinlerden lügat, belâgat, mantık, kelâm, tefsir, fıkıh, usûl vb. tedris edilen kitapların, sanki hiçbir alanda fikrî ve amelî bir yeniliğe ve tevsîe imkân vermeyecek bir sistematik içinde takip edildiğini dile getirir. Dîni ilimlerle Pozitif ilimlerin birbirinden tefrik edilmesini, neredeyse medrese sisteminin tekrara düşmesinin ve kendini yenileyemeyişinin temeline yerleştirir:

---

109 Eyüp Can , Ufuk Turu, s. 71-89; Ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 36; Işığın Göründüğü Ufuk, 71; Fasıldan Fasıla, 3/198-199, 228; www. herkul.org, Kırık Testi "Devlet Kutsanmamalı ama…" 5.Eylül.2004.

"*Evet bu ayrım çok erken dönemler Nizamiye ile medresede başlamıştır. Bu bakımdan bazı araştırmacılar bu mevzunun sorumluluğunu biraz da İmam Gazali Hazretleri'ne yüklerler. Onun felsefe ile yaka–paça olması, mücadelesi, henüz felsefeyle araştırmaya dayanan ilimler, bilimler iç içe mütalaa edildiğinden dolayı (felsefe ve ilimler yakın tarih itibariyle birbirinden ayrılmıştır) felsefeye karşı tavırdan, ilimler de nasibini almıştır. Rasyonalizmle insanlığa kazandırılan ilimler, düşünce tarzları da nasiplerini almıştır. İmam Gazali Hazretleri'nin o dönemde, İslam dünyasında tahribatı çok büyük olan, bu türlü nazari şeylerle mücadelesi yanlış anlaşılarak, felsefenin yanında pozitif ilimlere karşı da bir tavır şeklinde algılanmış, bir mücadele cephesi oluşmuş. Bir de bu firsat bilinerek, zaten müsbet ilimlere karşı yer yer mevcudiyetini hissettiren muhalefet kendini iyice göstermeye, hissettirmeye başlamış...*"[110]

Gülen, Medrese müfredatının uzun asırlar demirbaşı addedilmiş bazı belâgat ve mantık kitaplarına da değinerek, bunların âdeta salt diyalektik unsuru olarak tedris edildiğini ve eğitim sistemini sosyal ve düşünsel hayattan kopararak, varlık ve eşya hakkında disiplinli ve sistematik düşünmekten uzaklaştırdığını ifade eder:

" *...Belağat prensipleri, disiplinleri adına o medreselerde okutulan şeylerin büyük ölçüde neye yaradığını ben henüz anlamış değilim. O zaman da telkin edilir, okutulurdu. Arap edebiyatındaki süslü şeyler, bugün bile hayretle karşılarım. Aristotales mantığı okunurdu... Yine aynı temel esaslardan hareketle telif edilmiş Şemsiye gibi şeyler... Dünya kadar şey okutulurdu. Belki diyalektik yapma adına malzeme olarak bir şeye yarardı ama, İslam ilimleri adına bir şey ifade etmediği gibi, modern bir mantık oluşturmaya da yaramazdı. Modern düşünme, riyazi düşünme, hiç olmazsa Bacon'ın anlayışına göre bir mantık olmayışı, çok erken dönemlerde dikkatimi çekmişti..*"[111]

---

110 Aynı yer.

111 Aynı yer.

O'na göre Medreselerdeki dini düşüncenin pozitif düşünce ve ilimlerden ayrılışı nedense Kur'ân'a rağmen gerçekleştirilmiş bir süreç idi. Oysa Kur'ân açık olarak, ulûm-u diniyye ile fünûn-u medeniyyenin izdivacını salıklıyordu. Bu izdivaç bozulunca önce zihinlerde din-bilim ayrımı şeklinde, daha sonra da eğitim sistemi ve toplumsal hayatta Medrese-Mektep ikiliği ve çatışması biçiminde tezahür edecek olan menhus tarihsel süreç de başlamış olacaktır. Hâsılı işin arka planında bu ayrım vardır. Diğer tarihsel ve toplumsal saikleri bir şekilde bu ayrımın bir yan tezahürüne indirgemek mümkündür.

"*.. Osmanlı tarihinde Kadızadeler var mesela. Dinî ilimlerin dışındaki her şeyi medreselerden söküp atmışlar. Böylece medrese fünun–u müsbeteden, araştırmadan, Kur'ân'a rağmen, Sünnet'e rağmen uzaklaşmış. Arz, sema, daha enfes tabiriyle afak, enfüs bahisleri hemen hemen Kur'ân'ın üçte birini teşkil eder. Bazıları istidradi, bazıları ibadetle, namazla irtibatlandırılarak anlatılır. Ay, Güneş, yıldızlar, sistem, gökyüzü... Üstad'ın yaklaşımı içinde; şairane ilhamların tatmin edilmesinden, akıl insanlarının, araştırmacıların tatmin edilmesine kadar... Gelin görün ki medrese belli bir dönemden sonra Kur'ân'daki bütün bu ifadelere kulağını tıkamış. Allah Kur'ân–ı Kerim'de "Senûrihim ayatina fil âfâki ve fî enfüsihim.." demesine rağmen, araştırmalar, tetkikler, eşya ve hadiselerin hallac edilmesi söz konusu olmamış. Kur'ân okunduğu kadar, ayet–i tekviniyenin de o ölçüde okunması ve bu iki kitabın ayat–ı tekviniyeye, fiziğe, kimyaya, matematiğe, astrofiziğe esas teşkil etmesi dikkate alınmamış. Kainattaki eşya ve hadiselerin tıpkı bir kitap gibi okunması mü'minin mükellefiyetlerinin yarısıdır..*

..İzdivaç bozulunca Mektep almış başını bir yere, medrese bir başka yere gitmiştir. Toplum içinde bir çatışma zemini oluşmuş, akıl kalpten ayrılmıştır. Dolayısıyla kâinat kitabı bir yere, hatta bir yanıyla Kur'ân bir başka yere konmıştur.."[112]

---

112 Aynı yer.

Gülen'in Dini ilimler ile Pozitif bilimler (ulûm-u diniyye ile fünûn-medeniyye) penceresinden klasik Medrese sistematiğine getirdiği kritik bakışın izlerini sürersek bu bizi doğrudan onun kolej eğitimi ile ilgili projesine götürecektir. Bu kısa röportajlardan bile yola çıkacak olsak, aslında onun hem kendi dönemindeki çağdaş düşünce ve eğitim sistemini, hem de pozitif ilimler ile klasik İslâmi ilimler arasındaki ilişkiyi ne kadar canlı, sağlıklı ve pratik bir çerçeve içinde okuduğu sonucuna ulaşırız. İşte Gülen, kolej eğitim sistemiyle bir anlamda tercihini yalnızca dinden yana yapan klasik medrese sistemiyle, bu tercihini bütünüyle profanlaştırılmış salt bilimden yana koyan çağdaş eğitim sistemini yeniden izdivaç ettirerek eğitim alanında yeni bir çığır geliştirmiştir. Bununla, onun dini ilimlerle müsbet ilimleri gelişigüzel bir yorumla bütünleştiren eklektik bir sistem uyguluyor olduğunu söylemek istemiyoruz. Zira kolej eğitimi, dini herhangi bir tedrisi içermiyor. Ama onun eğitim sistemi hiçbir biçimde dini ya da etik, toplumsal ya da bireysel değer sistemi ile pozitif ilimlerin ve düşünce biçiminin çatışmacı bir diyalaktiğini de özünde barındırmıyor. Bu tür çatışmaların geçmiş iki asır boyunca insani, toplumsal ve düşünsel benliğimizde yol açtığı felâketleri hep birlikte acı acı müşahede ettik. Gülen'in **kalp-kafa** izdivacıyla ilgili analizlerinin temelinde aslında **bilginin** ve dolayısıyla ve elbette **eğitimin** insan hayatının yalnızca beynine hitap eden cansız nesne, harici bir obje gibi algılanmasına karşı, onları insan ve toplum hayatına daha içten sokulan ve daha sevgi dolu bir keyfiyete kavuşturmakla ilgili bir kaygı da yer almaktadır. Bilgi bu anlamda bir ma'rifettir, bir sevgidir, bir vicdan kültürüdür âdeta. O buna "**kalp ve vicdan kültürü**" der.

"*Milletleri diğer milletlerden ayıran önemli unsurlardan birisi onların kültürleridir. Yemek kültüründen oturup kalkma kültürüne, evlerde yatıp kalkmalardan, ev şekline kadar; örfler, âdetler, ananeler, işlene işlene, temrinat yapıla yapla, bir millet*

için eskilerin ifadesiyle lazım–ı gayr–i müfârik haline geliyorsa, onları başkalarından ayırıyorsa, aynen öyle kalb de bazı şeyleri işleye işleye, lahuti gerçekleri, ubudiyeti, uluhiyeti, Allah'la münasebeti kavramada, melakei kiram ile ruhaniler ile zaman üstü temas gibi şeylere ulaşır. Bu açıdan da ben şahsen marifete, ***kalb kültürü*** *demenin uygun olacağı kanaatindeyim..*

Marifet mücerret bilme kaynağı olmaktan çıkıp sevgiye inkılap edecektir. Çünkü insan önce iman ettiği, sonra da bu ölçüde tanıdığı birisine karşı sevgi adına lakayd kalmaz. Sevgi, derecesine göre herkese açıktır ama vicdanı daha hüşyar, kalbi daha heyecanlı fitratlar, bunu aşk buudunda da yakalayabilirler.. [113]

Ama insan, yalnızca kalpten ve vicdandan ibaret bir varlık da değildir. Eğitim bunlara yöneldiği kadar, insanın maddi yönüne, dünyasına da yönelmelidir ki bütünlük sağlanmış olsun.

Diğer taraftan "*Bu iş sadece kalb işi de değildir. Kalbin önemi var ama insan bedenini de ihmal etmemeli, dünyayı ihmal etmemesi gerektiği gibi. Aslında insan, küçük bir dünyadır, dünya da büyümüş bir insan. "Ve tezümü enneke cirmün seğirün" Hz. Ali'nin altın sözü bunu ifade eder.. Demek ki insan sadece bir kalb, bir ruh, bir vicdan mekanizması değil. Bütünüyle bir nefis mekanizması da değil. İnsanı bir kül halinde ele almak gerekir. Hatta insana ait bu değişik fakültelerin her birerleri başlı başına mevzu olabilecek, üzerine hüküm verilebilecek şeylerdir. İnsan ruhu, hissi, idraki ile cami bir kainattır. Ve zannediyorum tasavvufta nihai merhalelerden bir tanesi de cemdir. Hatta cem'u'l-cemdir. Yani insan orada belki "esrarı–ı hodi"si yanıyla, benliğin sırlarını bütünüyle kavraması açısından ulaşabileceği noktaların zirvesine ulaşır.*[114]

---

113 Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 84-85; ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, 2/140; Fasıldan Fasıla, 2/75; Prizma, 3/150, 167.

114 Eyüp Can, Ufuk Turu, s. 83; ayrıca bkz.: Prizma, 1/74; Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 43, 100; Günler Baharı Soluklarken, s. 153-161; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 30; Fasıldan Fasıla, 1/65, 4/29; Ölçü ve Yoldaki Işıklar, s. 100; "Hak Karşısındaki Konumu ve Duruşuyla İnsan", Sızıntı, Şubat-2004.

6- KOLEJLERİN TÜRK EĞİTİM SİSTEMİNE KATKISI

M. F. Gülen'in teşvikleriyle açılan kolejler, Türk eğitim sisteminde özellikle iki açıdan önemli oldular;

1-Sosyal açıdan,

2-Eğitimin kalitesi açısından.

Evet, bu okullar Türkiye'deki eğitime bir hareketlilik ve canlılık getirdi. Takdir edilen çevrelerde de, eleştirilen çevrelerde de eğitime olan ilgiyi artırdı. Bir anlamda bu kolejler, eğitimin, hem daha sivil bir alana, hem de daha geniş bir toplumsal tabana yayılmasına katkıda bulundular. Gerek üniversite sınavlarında, gerekse bilim olimpiyatlarında gösterdikleri başarılar medyada ve kamuoyunda duyulmaya ve yer almaya başlayınca, her kesimden insanı eğitim meselesine yöneltti. Öyle ki Türkiye ne yakın geçmişi adına, ne de daha eski tarihlere uzanan dönemlerde eğitimi bu denli merkeze alarak konuşmadı. Bugün medyada özel öğretim programları, gazetelerde eğitimle ilgili özel sayfa ve özel haberler olağan hale gelmiştir. Artık ilgili-ilgisiz her kesimden insan, örgütlü bir biçimde kolej açmaya yönelmiştir. Eğitim giderek büyüyen ve önemi artan özel bir sektör haline gelmiştir. Ve tüm bu gelişmeleri tahrik eden şey, Gülen'in kolejleri ve bu kolejlerin başarılarıdır. Eğitimde yaşanan bu sosyal hareketlilik, tabii olarak kaliteye de yansımıştır. Eğitimin çıtası sürekli yükselmektedir. Kabul edilsin veya edilmesin, bu sosyal hareketliliğin temelinde bu okullar vardır. Bir kesim bunları gelecek adına bir tehdit olarak algıladığı için, diğeri gıpta ettiği, bir diğeri bunu iktisadî açıdan gelecek vadeden bir yatırım olarak gördüğü için eğitime yöneldi. İster ideolojik ve siyasî, isterse maddî çıkar, menfaat ya da insanî bir sâikle olsun, eğitimde bir sosyal hareketlilik gözlenmektedir ve bu da ülke eğitim sistemi açısından önemli ve müsbet bir gelişmedir.

Diğer taraftan her açıdan eğitime *fedakârlığ*ı getirdiler. Eğitim uzun soluklu ve çileli bir koşu. Bu uğurda ciddî fedâkarlığı ve çilekeşliği gerektirmektedir. Gülen'in okullarında başarının temelinde fedâkârlık vardır. Binlerce insan cân-ı gönülden hizmet vermektedir. Âdetâ bir lokma ile bir hırka ölçüsünde, insanlığa adanmışlık ruhu içinde hareket etmektedir. Böyle bir tutum ise, Türk eğitim sisteminin çoktan unuttuğu bir şeydi. Fedâkâr ve vefâkâr insanlar elbette her yerde vardı. Ama genel olarak eğitimcileri, mahrumiyet bölgelerine çekmenin neredeyse imkânı kalmamıştı. Bazı bölgelerde çift-maaş sistemi bir teşvik olarak getirilmişti. Yine de talepler, büyük şehirlerin, medeniyetin ve modern tüketim alışkanlıklarının yaygınlaştığı yerlerde yoğunlaşıyordu. Tayinler meselesi Türk eğitiminin en karmaşık, spekülatif ve tartışmalı gündemi halindeydi. Oysaki Gülen'in okullarında böyle bir sorun yoktur. Sessiz akan bir nehir gibi okullarda müthiş bir uyum ve tevekkül vardır. Dünyanın dört bir ucuna öğretmen gönderilmektedir. Hatta çeşit çeşit mahrumiyetler bölgesine... Bunlar arasında savaşın hüküm-fermâ olduğu yerler vardır. Can emniyetinin olmadığı yerler vardır. Buna rağmen buralara giden öğretmenler, geleceklerinden emin bir sükûnet ve teslimiyet içinde oralara gitmişlerdir. *Onlar âdetâ bu teslimiyet ve tevekkülleriyle, eğitim meselesinin ne kadar ciddî ve fedâkârlık gerektirdiğini fiilî olarak göstermek istiyorlardı*.[115]

Bu fedakârlığın, insanlığa adanmışlığın ve derin tevekkül anlayışının mimarı hiç kuşkusuz M. F. Gülen'dir. Peki Gülen, medrese kökenli, mütedeyyin bir insan olmasına rağmen, onu eğitim gibi yorucu, çileli ve uzun soluklu bir alana çeken neydi? Her gün birkaç kez kalp, şeker ve tansiyon krizlerine maruz kalan hassas bir dimağın, bu yorucu ve uzun soluklu maratona

115 Bkz.: Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 194; Sohbet-i Canan, s. 105-107.

katlanmasının anlamı nedir? Bu soruları tersten soran insanlar da var; Dindar bir insanın eğitimle ne işi olur? Mesleği hocalık ve vaizlikse o alanlarla ilgilensin! Ya da, dinî ilimler ve hizmetlerle ilgili metafizik bir alanda ihtisas görmüş bir insanın, eğitim gibi seküler bir alanda işi ne?... gibi sorular. Bunlar hem içeriden, hem de dışarıdan bakışlar olarak 90'lı yıllar boyunca M. F. Gülen'in şahsiyeti ve teşvik ettiği eğitim kurumları etrafında medyada ve toplumun değişik kesimine mensup insanların sorduğu sorulardı. Bunların hepsi bizzat kendisiyle yapılan röportajlarda, soruların muhtevasına uygun olarak yine kendisi tarafından cevaplandırılmış sorulardı. Dolayısıyla burada, onun hakkında ve teşvik ettiği eğitim kurumları etrafında Amerika'yı yeniden keşfettirici soru ve cevaplara girmeyeceğiz. Ancak eğitimi algılayış biçimi gerçekten oldukça geniş bir perspektife oturmaktadır.

Gülen aslında yıllarca dolaylı ve dolaysız olarak gerek vaaz ve sohbetlerinde, gerekse yazı ve makalelerinde maarifle ilgili sorunlara bu denli ilgi gösteren, değinen ve hareketli bir sistematik içinde onu kitlelere anlatmaya çalışan neredeyse tek insandır. Türk maarif tarihinde eğitim gibi özel bir alanı, vaaz ve sohbetlerini dinlemeye gelmiş ve çoğunluğunun esnafın oluşturduğu bir cami cemaatine dahi anlatan, ehemmiyetinden bahseden, onların ilgilerini bu istikamette uyaran bir başka insan yoktur herhalde. Zira eğitim meselesi hem yakın geçmişte, hem de Cumhuriyet tarihi boyunca yalnızca fikir ve siyaset elitiyle sınırlı kalmıştır. Yalnızca entelektüel kesimin ilgilendiği, söz söylediği, tartıştığı ve proje 2ettiği bir alandı. Geniş halk kitleleri ne doğrudan, ne de dolaylı bu tür tartışmalara katılamazdı. Eğitim ve maarif, kitlelere bırakılamayacak kadar önemli ve özneldi! Türk aydınının tavrı buydu. Onlar hiçbir zaman, geniş esnaf kitlelerinin, hiçbir karşılık beklemeden maddi imkânlarını eğitime sarf edebileceğini düşünemezlerdi. Daha doğrusu geniş halk

kitleleri, onların ne siyasî ve eğitim, ne de sosyo-kültürel projelerinin hiçbir mertebesinde yer almıyordu. Toplum onların nazarında, yalnızca yukarıdan buyrulan, emredilen ve önlerine sürülen her şeyi onaylamaya mahkum cahil kitleydi!. İşte M. F. Gülen öncelikle bu anlayışı yıkmıştır. Çünkü bu anlayıştır ki hem eğitimi, hem de siyaseti ve dolayısıyla devleti, kendi toplumuna yabancılaştıran elitist bir kadroyu ve tutumu doğurmuştur. Halbuki Gülen'in anlayışı, Kurtuluş savaşı gibi âdetâ yokluk içinden varlık çıkarmış bu milletin, hamiyetperverliğini, üretkenliğini, yeniden ülkenin en temel probleminin çözüm projelerine dahil etmiştir. Bu açıdan girişimi yakın tarihimiz adına emsali olmayan bir girişim olarak görülmelidir.

Gülen, eğitim problemini yalnızca ülkenin değil, çağdaş modern uygarlığın dahi en köklü problemi olarak görmekte ve tanımlamaktadır. Hatta neredeyse imanın bile temeline insanın eğitimini yerleştirir. Modern toplumun bunalımının temelinde, eğitim ve bilimsel düşüncede kalp/kafa bütünlüğünün parçalanmış olması vardır. Ve yeni maarif sistemi çağdaş veriler doğrultusunda *insan-kainat ve Allah* arasındaki tabii ve fıtrî ilişkiyi yeniden tanımlamadıkça, bu bunalımdan kurtulamayacaktır. Modern bilimsel düşünce ve maarif sistemi birkaç asırdır pozitivist bir tavırla tüm insanî, toplumsal ve düşünsel ilişkileri kutsaldan bağımsızlaştırarak profanlaştırmıştır. Bu da, bugünkü toplumların maruz kaldığı ahlâkî, manevî ve fikrî teşvişi, bunalımı ve açmazı netice vermiştir. İşte Gülen'in eğitim sistemine getirdiği yeniliklerden birisi de, bu insan-kainat-Allah arasındaki ilişkiye bütüncül bir bakış, yani kalp-kafa bütünlüğüdür.[116] Onun

---

116 Bkz.: M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 110; Zamanın Altın Dilimi, s. 157; Sonsuz Nur, s. 1/202-204; Fasıldan Fasıla, 4/29; Prizma, 4/96; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 8, 36; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 95, 115; Beyan, s. 110; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 43, 68, 77, 114; Kırık Testi, 1/175; "Şafaklar Üst Üsteydi", Sızıntı, Ağustos-2004; www. herkul.org, Kırık Testi "Kültür Müslümanlığı ve Tahkiki İman" 12.Aralık.2004.

düşüncelerinden ilham alan kolejler, modern düşüncenin ve maarif sisteminin açmazlarından birisi olan bu aşırı pozitivist sorunu ve temayülü sorgulayarak aşmışlardır. Bu kolejler şüphesiz dinî bir eğitim vermiyor. Ama temel yaklaşım olarak kalp-kafa bütünlüğünü düşünce ve bilgi sistemlerinin merkezine yerleştiriyorlar. İnsanın evrenle, toplumla ve Allah ile uyumlu bir ilişki içinde olacağı bir sistematiği öngörüyorlar. *Diğer bir ifade ile toplumla, doğal çevresiyle ve yaratıcı varlık ile uyumlu bir insan tipine vurgu yapılıyor. Tarihine, geleneğine, inanç köklerine ve sosyal kimliğine saygılı; modern bilimsel düşünceye, yeniliğe ve değişime açık, kendine ve geleceğine güvenle bakan barışık bir insan ve toplum modeline yöneliyor.* Bu yüzden de kolejler yalnızca Türkiye'de değil, açıldığı her yerde başarılı, çalışkan ve çağdaş bir insan modeli ile eğitime yeni bir ses ve nefes getirmiştir.

Bundan başka kolejler eğitimde ezberci, belirli şablonlarla hareket eden ve sürekli kendini tekrarlayan hantallaşmış anlayışı da değiştirdi. Türk eğitim sistemi hâlâ büyük ölçüde ezbercidir. Pek çok alanda sûrî (formel) mantığın izlerinden kurtulamamıştır. Kolej eğitimi ezbercilik ve tekrar yerine riyazî ve tecrübî mantığı, gelişmeci düşünce metodunu örgütlemiştir. Böylelikle eğitime yeni hareket getirmiştir. Ondaki ataleti, tembelliği, ezberciliği ve imtiyazcı tavrı dönüştürmüştür. Kısaca her açıdan eğitim standartlarını yenilemiş ve yükseltmiştir.

Getirdiği önemli bir yenilik de öğrenci-öğretmen, okul-aile ve sosyal çevre arasındaki ilişkiler düzeninde görülmektedir. Birkaç asırdır neredeyse tüm insanlığın unuttuğu ve fakat hararetle özlediği, sıcak, duygusal, samimi ve içten bir ilişki düzeni getirmiştir. Bu açıdan kolej, eski ailenin, mahallenin ve dar sosyal çevrenin samimi ve duygusal, içten ve gönülden ilişki düzenini modern şartlarda yeniden üretmiştir. O eski fedakâr; vatana, millete ve topyekün insanlığa kendisini adamış toplum insanını,

sevgi ve muhabbet kahramanını, hem de en zor şartlarda; bencilliğin, koyu bireyselliğin, egoizmin ve menfaatperestliğin hüküm-fermâ olduğu bir çağda yeniden ihyâ etmiştir. Bugün bu kolejlere onlar h+metmektedir. Hepsi aynı muhabbet kâsesinden içmiş, fedakârlık hamuruyla yoğrulmuştur. Bence, yakın tarihte insanî ve toplumsal ilişkiler adına gösterilebilecek en önemli hâdisedir bu.. Ve bunun eğitim alanında ortaya çıkması ayrıca bir değerdir. Tarihte öğretmenliğin ve eğitimin bu denli kutsandığı vaki olmuş mudur acaba! Hangi eğitim sisteminde siz, maddenin ve şahsî menfaatin bu derece ***içselleştirildiği, özneleştirildiği, putlaştırıldığı*** bir çağda, bu kadar geniş bir öğrenci kadrosuna yalnızca ve yalnızca öğretmenliği tercih ettirebilirsiniz? Hangi sâikle ülkenin en gözde üniversitelerini bitirmiş, dünyevî ve maddî imkânların, sosyal statü ve mevkilerin eşiğine adım atmış bu kadar genci savaşın, açlığın ve her türlü mahrumiyetin yaşandığı dünyanın öbür ucundaki bir ülkeye yalnızca çile çekmesi için öğretmen ya da idareci olarak gönderebilirsiniz? Makine, uçak, bilgisayar ve endüstri mühendisliği gibi, doktorluk gibi yüksek düzeyde imkân ve statü sağlayan meslekler varken, bu binlerce insanın gözünde öğretmenliği büyüten neydi acaba? Şüphesiz onlar bu yönüyle, Türk insanının centilmenliğini, fedâkârlığını ve yardımseverliğini temsil ediyorlar. Gittikleri her yere de bu erdemliliği götürüyorlar. Onlar âdeta birer "***kültür elçisi***"dir. *Gittikleri coğrafyalarda, farklı kültür ve uygarlık bölgelerinde Türk kültürünü, eğitimini, insaniyetini, fedâkârlığını, centilmenliğini ve erdemini ikâme ediyorlar.* Oysaki buralar pek çok yönüyle, turist olarak bile tercih edilemeyecek yerlerdir. Ama onlar her türlü darlığa ve mahrumiyete rağmen bunları büyük bir centilmenlikle göğüslüyorlar. *Türk dilini, kültürünü ve insan anlayışını oralarda bizzat yaşantılarıyla ve kurdukları sıcak ilişki ve temaslarla gösteriyorlar.* Aslında bu bile

müstakil olarak bir kitap çalışmasını gerektirmektedir. Türk insanının bu yeryüzü toplumlarına kendini açması keşke diğer alanlarda da kendini gösterse. Kolej eğitimi tarihî bir köprü kuruyor. Milletimiz adına bu köprünün gelecekteki etki alanlarının genişliğini kestirmek zor. Ama ona gözlerin ulaşamadığı ufuk ötelerinde kendini ifade etme, insanî ve toplumsal olarak geniş ilişkiler kurma ve geliştirme imkânları sunacağını tahmin etmek zor değil.. Yeter ki karanlık ruhlu ve dar ideolojik ufuklu birtakım çevreler tekerin önüne taş koymaya kalkışmasın!

Kolejlerin yurtdışına dönük, Türkiye'nin uluslararası ilişkilerini rahatlatacak önemli fonksiyonlarından biri de şudur; Türkiye etrafı gailelerle çevrili stratejik bir bölgede bulunmaktadır. Özellikle son yıllarda bölgede, Ortadoğu ve Asya İslam dünyasında bölgenin geleceğini bir anlamda ipotek altına alabilecek siyasî ve askerî gelişmeler yaşanmış ve yaşanmaktadır. Türkiye bu gelişmeler karşısında seyirci kalamaz. Türkiye'nin yakın uluslararası sorunu yalnızca Kıbrıs ve Kuzey Irak'la sınırlı değildir. Her türlü siyasî, askerî, stratejik cerrahî müdahale bölgede yapılmakta, Türkiye de bu müdahalelerden doğrudan etkilenmektedir. Dolayısıyla Türkiye bu açıdan bölgedeki etkinliğini geliştirmek zorundadır. Bu da yalnızca siyasal ve askerî ilişkilerle gerçekleşemez. Kolejler, sosyo-kültürel açıdan Türkiye'nin yakın bölge uluslararası ilişkilerinde etkili bir alan oluşturmaktadır. İngiltere, Fransa gibi ülkeler bırakın kolej gibi seküler ve modern müesseseleri, kiliselerin her türlü haricî dinî faaliyetlerini maddî-manevî ve uluslararası politik açıdan desteklemektedirler. Halbuki meselâ özellikle Fransa'nın dahilde kilise ile ciddi sorunları vardır. Ama Kuzey Afrika'dan, Uzak Doğu'ya millî kilisenin tüm faaliyetlerine arka çıkmaktadır. Bu desteği Fransa'nın millî menfaatlerinin kaçınılmaz bir parçası olarak görmektedir. Türkiye'nin, bölge olarak Fransa'dan stratejik ehemmiyeti daha

geride midir? Üstelik Türkiye'nin bu bölgelerde uzun tarihten gelen ilişkileri ve sosyo-psişik temelleri mevcuttur. Ortadoğu'da ve Asya'daki her uluslararası ilişki, askerî olsun, siyasî ya da stratejik olsun doğrudan Türkiye'nin uluslararası politik sınırları içinde oluyor demektir. Bu geniş uluslararası perspektiften bakınca kolejlerin Türk kültürü ve haricî ilişkileri üzerinde olumlu katkılar sağladığı ve sağlayacağı âşikârdır. Türkiye birkaç asırdır dışarıya kapalı bir politik ve kültürel yapı üretmiştir. Dışarıya açılmaya dönük cesareti kırılmıştır. Bu yüzden her türlü açılmaya karşı tepkisel ve içgüdüsel kaygılar izhâr etmektedir. Sanıyorum bu kaygılar arttıkça, kolejlerin uluslararası kültürel süreçlerdeki ehemmiyeti daha da anlaşılacaktır. Umarım çok geç olmadan bu uyuşukluğu atıp silkiniriz.

7- KOLEJLER VE MEDENİYETLER ARASI DİYALOG

Kolejlerin Türk maarif sistemine getirdiklerini uzun vadede daha iyi görecek ve gözlemleyeceğimize inanıyorum. Çünkü eğitim uzun soluklu bir maratondur ve bu koşu henüz tamamlanmamıştır. Ama şurası muhakkaktır ki, uzun tarihimiz boyunca e)tim sistemindeki bir hamlenin, ilk defa bu denli geniş yankılarını ve etki alanlarını müşahede etmekteyiz. Siyasî, sosyal, kültürel ve uluslararası alandaki etkileriyle pek çok ilişkiyi hareketlendirmiş, geniş bir dalgalanmaya neden olmu´ur. Basit, sâde ve fedâkâr bir hizmet çevresinden, medeniyetler arası diyaloga çalışmaları ayrı bir organizasyon içinde yürütülmekle birlikte, kolejler her yerde bu ruhu göğüsleyecek insanlar yetiştirmeye özen göstermektedir. Kolej; öğretmen, idareci ve belletmen kadrosuyla her yerde; din, kültür ve medeniyet boyutlarında farklılaşan insanları, ortak ve yumuşak bir doku ve anlayış etrafında

şekillendiriyor. Bu fonksiyonel yapısıyla âdetâ, kültürler, dinler ve medeniyetlerarası diyalogun yapı taşlarını ve temellerini kurmaktadır. Onlar gelecekte, çapının ve ehemmiyetinin büyüklüğünü ve genişliğini kendilerinin dahi kavrayamayacakları yeni bir doku oluşturuyorlar. Ahlâkî, insanî ve sosyal açıdan uyumlu, farklı kültürel ve medenî unsurlarla uzlaşmacı insan yetiştirmekle, gelecek medeniyetlerarası diyaloga daha geniş çaplı bir alt yapı oluşturmaktadır. Farklı kültürel dokulara uyumlu bir insan modeli, uzlaşma kültürünün en temel unsurudur kanaatindeyim. Burada, farklı kültürel dokulara ve çoğulculuğa açık insan derken, elbette, kendi kültürel temellerinden kopmuş, ortada rastgele savrulan insan şeklinde anlaşılmamalıdır. *Diyalog da uzlaşı da, yalnızca karşılıklı saygı temelinde ve kendi varoluş temellerini inkâr etmeden, beraberce yaşanabilecek ortak ve geniş bir sosyal alan oluşturma demektir. Yoksa bazı kesimlerin bilinçli olarak saptırdıkları gibi diyalog, bütüncül bir katılma ya da katma eylemi değildir. Onların tanımladıkları şey, siyasî ve iktisadî açıdan sömürü; sosyal kimlik ve kültürel açıdan da asimilasyondur. Bu ise diyalog ve uzlaşının amacına terstir.*

Diğer taraftan bugün artık tüm kaygılarımıza rağmen "***küreselleşme***" denilen geniş kapsamlı bir ilişkiler yumağı ile karşı karşıyayız. Küreselleşme her açıdan çoğulculuğu ve bir anlamda dinî-millî geleneksel kültür sistemimiz adına duyduğumuz tüm kaygıların temeli olan "***öteki***"yi ta kapımızın eşiğine kadar getirip yığmıştır. Bu süreç bütün insanî ve toplumsal ilişkilerimizi dolaylı ya da doğrudan mutlaka etkilemektedir. Farklı kültürel dokuları, düşmanca bir tavra dönüştürmeden, herhangi bir şahsiyet-kimlik krizine ve çatışma psikozuna da girmeden yaşanılabilir bir alan üzerinde yeniden tanımlamak durumundayız. Farklılığa tahammülsüzlüğün temelinde genellikle şahsiyet ve kimlik zaafları yatmaktadır. Oysa tersinden bakınca bütün eğitim sistemimiz

boyunca biz değil miyiz dünyaya meydan okuyan kimlik söylemlerini ortaya çıkaran. Ta ilkokuldan başlayarak "***Bir Türk dünyaya bedeldir***" tarzı meydan okuyuşların içleri tamamıyla boş mudur? Yoksa kendine, kendi kültürel benliğine olan güvenin bir tezahürü müdür? Belki pek çok açıdan bu tür söylemler, popülist bir retorik olarak görülebilir. Ama neticede yalnızca bu topraklar üzerinde en az bin yıllık bir geçmişe ve kültürel kökenlere sahibiz. Bu uzun tarih içinde bu millet, pek çok kültürel, dinî ve etnik unsuru ve farklılıkları içselleştirebilmiş bir millettir. Siyasî ve etnik anlamda değil, kültürel ve sosyal doku anlamında Anadolu bir medeniyetler mozaiği oluşturmuştur. Bu mozaik kavramı siyasî ve ideolojik açıdan haklı kaygılar çağrıştırmakla birlikte, sosyal tezahür olarak Anadolu gerçekten, tarihte diyalog kültürünü barındırmış ender coğrafyalardan birisidir. Diyalog ve hoşgörü deyince neredeyse bu kavramlarla özdeşleştirilen **Yesevî, Mevlânâ ve Yunus** gibi mânâ erleri, bütün yaşam tecrübelerini, evrensel, ahlâkî ve insanî motiflerini burada edindiler. İşte kolejlerin dışa dönük yüzü bu kavşaklardan beslenmiştir. Ve bu ruhu, geniş öğretmen kadrosuyla gittikleri her yere taşımaktadırlar. Kimileri bu hareketi bu yüzden çağdaş Türk hümanizmin tezahürü olarak tavsif etti. Batıda ele alınışı ise bir anlamda Türk sûfizmi tiplemesine yakın bir çerçeveye oturtuldu. Şüphesiz ***sûfizm*** de, ***hümanizm*** de mücerret bir hareket olarak içeriden bakınca bütünüyle kolejlerin misyonunu ihâtâ etmiyor. Zira kolejler ne salt bir sûfî hareketi, ne de salt felsefî bir hümanizm hareketidir. Ortaya koydukları fedâkarlık, samimiyet ve aşkın insanî boyutun, bir yönüyle sûfist ve hümanist ezgileri çağrıştırdığı doğrudur. Ancak kolejin eğitim sistematiği, daha geniş toplumsal kitlesel ve bilgi temeline yöneliktir. Oysaki sûfist idealler de hümanist ezgiler de toplumsal açıdan daha dar ve daha durağan bir temele işaret ederler. *Sûfizm genellikle dünyevî ve teknolojik ilerleme karşısında*

kısmen dışlayıcı bir tutum sergiler. Bir anlamda madde-mânâ dengesini tek taraflı kurar. Hümanizmin ise toplumsal süreçlere karşı iradesi zayıf ve kırılgandır. İnsan, toplum ve olaylar karşısında etkin değil, edilgen bir tavır izler. Kolej eğitim sistematiğinde insan daha atılgan, aktif ve toplumsal süreçlerin aktörü olmaya adaydır. Dünyayı ve teknolojiyi kutsallaştırmadan; madde-mânâ dengesini, birini diğerinin aleyhine işleyecek tarzda kurgulamadan götürecek bir insan modeline tutunur. Diğer taraftan toplumsal ve kültürel diyalogun taşıyıcısı olabilecek aktif bir model inşâ etmeye çalışır.

Kuşkusuz meselenin felsefî ve fikrî temellerine yönelik söylenebilecek çok şey vardır. Şu ya da bu modele ircâ edilebilecek pek çok tutum ortaya konabilir. Ama söylenecek hiçbir şey, bu insanların toplumsal ve kültürel pratikte gerçekleştirdiklerini hakkıyla ifade etmeyecektir. Bir de aksiyonu, fikrin ve entelektüel kurgunun önüne geçirmiş bir sistematikle karşı karşıya bulunduğumuzu unutmayalım. Bunu şunun için ifade ettim; entelektüel ve zihinsel kurgu ve tanımlamalar çok defa, ele alınan hareketin ortaya koyduğu pratikle bire bir örtüşememe gibi bir risk taşımaktadır. Siz fikrî ve zihnî bir çerçeve çizersiniz; ancak hareketin sosyal tavrı bu çerçevenin anlam sınırlarını aşan geniş bir etki meydana getirebilir. Bu yüzden M. F. Gülen'in diğer tüm aktivitelerinde de esas aldığı "***temsil, tebliğin önündedir***" usûlü, kolej sistematiğine de uygulanmıştır. Bugün felsefî bir çerçeve çizersiniz, ama yarın toplumsal yaşam pratikleri önünüze, bu çerçeveyle izah edemeyeceğiniz bir gelişme ile karşınıza çıkar. Bu açıdan hareketin eğitim sistematiğine, dondurulmuş ve özenle kurgulanmış felsefî ve fikrî kavramların sınırlı dünyasından bakmak yerine, toplumsal pratikte ortaya koyduğu seyir hattından bakmak daha tutarlıdır.

Kolejlerin gerek eğitim sistematiğine, gerekse toplumsal diyalog açısından ortaya koyduğu hareket tarzına yönelik pek çok

akademik ve gazeteci üslubuyla yapılmış yorum kondu ortaya. Bunlardan bazıları gerçekten ustaca ve entelektüel yetkinlikle yapılmış yorumlardı da. Ama bu yorum ve üsluplar –her akademik çalışmada olduğu gibi– daha önce oluşturulmuş patikalardan yürümeyi, yani mutlaka belirli kavram ve şablonlarla konuşmayı çok seviyorlar. Ele aldıkları hareketin kendini ifade ve ortaya koyuş biçimine çok defa bakmadan okuyucuyu tamamen kendi şablonlarının esiri yapıyorlar. O kavram ve şablonlar açısından bakınca gerçekten de okuyucuya hiçbir boşluk bırakmıyorlar. Ama gerçekte ve gelecekte bu tanımlamaların, o hareketin sosyal ve toplumsal süreçlerdeki etki alanını bütünüyle kuşatıp-kuşatamayacağı meçhuldür. Bu yüzden değerlendirmeler nihâî hükmü ve yargıyı vermeden, harekete bir hareket alanı bırakmalı. Sınırlayıcı, giydirici ve zorlayıcı olmamalı. Hareketin, fikrî ve sosyal hareketliliğini menfî yönde etkilememeli. Çünkü esas olan, hareketin kendi misyonudur, kendisidir, yapılan yorumlar değil...

Bu kısmen hatırlatma içeren didaktik ifadelerden sonra, kolejlerin gelecekte kültür ve medeniyetler arası diyaloğa ciddî katkılar sağlayacağının muhakkak olduğunu da ifade edelim. Bunun çerçevesini, genişliğini ya da fikrî ve entelektüel yönünü şimdiden kestirebilmek zordur. Bu, biraz da kendini ortaya koyduğu coğrafyada (topraklarda) ne kadar hüsn-ü kabul göreceğiyle ve o bölge insanlarının (toplumlarının) kendilerini, kültür ve medeniyet anlayışlarını diyaloğa ne kadar açacaklarına bağlıdır. Ancak farklı coğrafyalarda kolejlerin giriştiği ve geliştirdiği ilişkiler neticesinde görülmektedir ki, yeryüzü toplumları, esasında siyasî ve ideolojik yönlendirmeler olmazsa, farklı kültür ve medeniyetler arası diyaloğa açıklar. Yalnızca uluslararası düzeyde örnek alabilecekleri cesaretli bir girişime ve öncü bir harekete ihtiyaç duymaktadırlar. Türk kolejlerinin gönüllü eğitimcilerinin bu cesur girişimleri de bu boşluğu doldurmaktadır.

8- BİLGİ, MARİFET VE DİYALOĞUN ÖĞRETMENLERİ

Öğretmen, insanı, topluma ve geleceğe hazırlayan en önemli mürebbîdir. Bilgiyi, öğrenmeyi, elde etmeyi ve onu kullanmayı öğreten odur. İdareciler, siyasetçiler, fikir ve düşünce dâhîleri, bilgin ve yüksek girişimciler ilk defa onun elinde yoğrulur. Toplumun, insanın ve eğitimin hamurunda mutlaka onun eli vardır. O, her türlü erdemin taşıyıcısıdır, ya da öyle olmak zorundadır. Bugün ne yazık ki toplumsal gerçeklikte öğretmen, hem sosyal nüfuzunu, hem de maddi-manevî donanımını kaybetmiştir. Oysa o, bizim geleneksel toplumumuzun mukaddes bir taşıyıcısıydı. Her türlü insanî ve toplumsal yükün altında onun emeği vardı. Dolayısıyla etki ve saygınlığı da o ölçüde genişti. Bozulan eğitim sistemi maalesef öncelikle onu vurdu. O, düşünce, kalite ve toplumsal nüfûzunu yitirince, her alanda insanın kalitesi de düştü. İşte M. F. Gülen'in ortaya koyduğu hareket tarzı, uzun zamandır sıradanlaşmış bu mesleği yeniden ihyâ etti. Onda öğretmen, yeni donanımlarla tekrar tarih sahnesine çıktı âdeta. Bu sefer eskisinden daha geniş bir sosyal vizyona, maddî-manevî donanıma, fedâkâr ve vefâkâr bir kimliğe sahip oldu. Öğretmen, tarihin hiçbir döneminde bu denli fonksiyoner olmadı. Gülen âdeta uyuyan bir devi uyandırmıştı. Öğretmenin üzerinden, Müslüman Türk hamiyetperverliğini, fedakârlığını ve bin yıldır aktıkça durulmuş ve saflaşmış o koca ırmağın engin coşkusunu harekete geçirmişti sanki. Denebilir ki, bu geniş eğitim kadrosunu ve eğitim seferberliğini hakkıyla anlamadan, Gülen hareketini analiz etmeye imkân yoktur. Öğretmen, işte bu denli merkezi bir rol üstlenmiştir onun sisteminde. O, hem erdemli bir toplumun, hem de fedakâr insanın, hoşgörünün ve diyaloğun taşıyıcısıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz

gibi Gülen, hem yeni bir eğitim sistemi kurmuş, hem de yeni bir fedakârlık örneği geliştirmiştir. Tarihin hiç bir döneminde öğretmenin bu ölçüde geniş küresel bir etki alanı olmamıştır. Öğretmen hiçbir zaman bu kadar çok sesli, renkli, farklı dillere ve kültürlere sahip geniş dünya coğrafyasına seslenmemişti. Bu yeni ve geniş tecrübe, ondaki sûfist, insanî ve evrensel dokuyu ortaya çıkardı. Farklı kültür ve coğrafyalara karşı hamiyetperverliğimizin intibak kabiliyetini gösteren bir tecrübe de oldu bu. Yery:ünün değişik coğrafyalarına yayılmış ve Türk insanın erdemini, fedakârlığını, cesaret ve insaniyetini oralara kadar götürmüş bu mukaddes varlığın ifade ettiği mânâyı, Gülen'in yazılarından takip etmeye çalışalım:

*"**Muallim**, doğumdan ölüme kadar, bütün bir hayat boyu, hayatı şekillendiren Kudsi üstaddır. Milletine, kader programında rehberlik yapıp, ahlâk ve karekterini yücelten ve ona ebediyet şuurunu aşılayan, melek soluklarının mihraklaştığı bu üst. varlığa denk yeryüzünde ikinci bir yaratık gösterilemez.*

Muallimin, ferd üzerinde te'siri, anne, baba ve cemiyyetin te'sirinden kat kat üstündür. Aslında, anneyi de, babayı da, hatta cemiyyeti de yoğuran odur. Onun elinin, içine girmediği her hamur tatsız ve tuzsuz sayılır.

O, Allah'ın insanları yükseltip, alçaltmasında kullandığı bir el ve bir dildir. Evet, muallimini bulmuş bedevî bir topluluk, melekler kadar ulvîleşir ve cemaat hâlinde muallimlik payesine yükselir. Ve yine iyi bir muallim sayesinde Makedonya, cihanın büyük Fâtihlerinden birine sahip olur. Anadolu, iyi muallimler sayesinde umran devrine erer. Çağlarla oynayan Fâtih; büyük disiplin ve nizam insanı Yavuz ve daha yüzlercesi, böyle güzîde birer üstad elinden çıkmış nâdide çıraklardı.

Muallimin elinde madenler saflaşır, som altına ve pırıl pırıl gümüşe inkılâb eder. O esrarlı elde en ham ve en değersiz şeyler, bîhemtâ

elmaslar hâline gelir. Hiçbir fabrika onun kadar seri ve onun kadar sistematik olarak iş göremez. Karşısına aldığı yüzlerce insana, bir anda bütün duygu tayflarını intikal ettirmek ve onların varlıkları içinde ikinci bir varlık hâline gelmek, muallimden başka kimseye müyesser olmamıştır.

O, sırlar âleminin aşılmaz şâhikalarından, sızıp sızıp bize gelen manaların tercümanı ve varlık âlemindeki sezilmez infiâllerin sesi ve sözüdür. Onun sayesinde insan bulutlar gibi yükselir ve rahmet olarak yere iner.

Gökler ötesi âlemlerin en emini bir üstad ve bu üstadın getireceği haberlere bağrını açan yüce ruh ise, en büyük bir muallimdi. Muallimlik vazifesinde, ferdin de cemiyetin de medyun olduğu bir muallim... Bugün doğru olarak ne biliyorsak ve ne biliniyorsa hepsi ondan; gerisi kîl u kâlden ibaret...

Muallim, gâh filozof, gâh zâhid, gâh derviş hâlinde zuhur etmiş ve yaşadığı zamana damgasını vurmuşdur. Ne var ki herkesin "gerçek"den istifadesi nisbetinde, her muallimin görünümü de başka başka olmuştur: İlk devirlerin hikmet aşıkları nebilere aid nağmeleri tekrar ediyorlardı. Ortaçağın "skolastik" mürşid ve muallimleri, ilâhilerine "pozitivizm" nağmesini de ilave ettiler. Aynı devirde, doğunun muallimleri ise, ellerindeki esrarlı menşurla, insanı keşf ve onu kendine ulaştırma gayreti içinde idiler..

Rönesans'dan sonra, her şeyle beraber muallim de değişdi. Artık o, körü körüne eşyâ ve hâdiselere dalan, elindeki küçük tezgâhından çarşıdaki atölyesine kadar, her şeyiyle hakk-ı temettu (menfaat) peşinde koşan, keşif ve icad tutkunu toy bir âşıkdı. Bu dönemde kitleler üzerinde hükmedenler, hiçbir zaman muallim olamadılar. Evet, bu devirde kitleler aşırı telkin ve teşhirlerle aldatılarak, belli istikametlere sevk edildiler; fakat hiçbir zaman muallim görmediler. Aslında, bu "yeniden doğuşun" zifaf gecesinde, kalb çokdan mefistoya kaptırılmışdı.

Daha sonra ise, topyekün teknik vasıtaları -teleskoptan mikroskoba kadar- nebülozlara tırmanan merdivenler ve partiküllere sarkıtılan x şuâları hâline getirip, her şeyi madde ile izaha kalkışan materyalizmin banal görüşlü muallimleri gelir. Bu devirde, insanı yüceltme adına bir şey yapılamadığı için, muallimden bahsetmek de oldukça zordur. Ancak, bu alabildiğine katı ve karanlık dönem de, uzun sürmemiş, arkadan bir yeni tecessüs ve tefahhüs (araştırma) dönemi başlamıştır.

İnsanlığa karşı büyük cürümler işlemiş bir avuç sergerdandan sonra, yakın geçmişini kuşkuyla karşılayan ve yeniden sebeb ve neticeleri kurcalama lüzumunu duyan bu dönemin irfan ordusu, hürmet duyduğumuz muallimlik müessesesini bize iade edecek gibidir. Toplumun yüreğini hoplatacak, himmetini bileyecek; zihinlere aydınlık ve kalblere kuvvet kazandıracak muallimliği... Evet, bu muallimlik sayesinde talebenin öteler ötesiyle münasebete geçmesi temin edilecek ve o yüce âlemlerden gelen mesajlarla, talebe, şahsî idrakinin kat kat üstünde ilhamlara mazhar olacaktır. Aslında "Mutlak" la temasa geçmeye yaramayan ilimle ne yüce terkiblere varılabilir ne de eşyânın yüzüne aydınlık getirilebilir. Böyle bir ilim, çok defa varlıkdaki esrarı inkâr ettiren bir ilhad veya kalbleri tereddütlere boğan bir şüpheciliğe götürür. Talebesini bu hâle getiren üstad ise, o da ya bir mülhid veya bir septistdir; ama katiyen ve asla bir muallim değildir.

Onun içindir ki, öteden beri en duru, en doğru dersi; hiç aldanmaz ve aldatmaz olan, güzide nebîler topluluğu temsil etmişlerdir. Herkese açık ve her yaşta müdâvimleri bulunan nebîler mektebi, bütün bir hayatı içine alır ve bütün bir hayat boyu da devam eder. Her yer bu mektebin sınıfları ve her ferd de bu irfan ocağının ya muallimi veya talihli bir talebesi olmuştur.

Devlet, bu mektebin "başyüceleri"nin ders verip, ders gördüğü bir akademidir. Her ferde açık bu âli mektebde, devlet ruh ve şuuruna vâkıf en büyük devlet adamları yetişir. Muallimleşen bu devletin,

ne Eflatun'un, filozoflarla idare ettirdiği devlete, ne de Budin'in, tamamen aksi görüşdeki devlet stiline benzer tarafı yoktur. Bu, nev'i şahsına mahsus bir devletdir. Ve bu devletin en başta gelen vasfı da devlet ricalinin çıraklıkdan "Bâbü's-saâde" ağalığına kadar, yükselişin her merhalesinde, hayat ve hâdiselerden dolgun not ala ala, o seviyeye gelmiş olmalarıdır. Yoksa, belli kademelerden geçmeden ve her girizgâhda kâinatla bir kere bütünleşmeden, idareye talib olmak, "acemioğlanlık" seviyesinde iken, "başkumandanlık"a gönül koymak gibi garip ve gülünç olacaktır ki, böyle bir durum millet adına en büyük talihsizlikdir.

Brahman yüce duygularıyla tilmizlerinin gönlünde ebedileşen bir muallimdi. Buda Nirvana'ya giden çetin yolda, temiz duygularıyla örnek ayrı bir muallimdi. Konfiçyus ahlâkın, Hürmüz sonsuzluk sırrının işaretçisi birer muallim idiler. En yüce varlıkda billûrlaşan Ömerler ise, büyük üstadları sayesinde her biri başlı başına bir muallim oluvermişdi...

Hâlâ bütün canlılığıyla insanlığın gönlünde, en temiz çizgiler hâlinde devam eden bu muallim ve üstadları, zaman aşındıramamış ve içtimâî çalkalanmalar unutturamamıştır. Kim bilir, belki de bir gün gide gide insanlık, yeniden bu kadim çizgiye gidip dayanacaktır.!

Bu sıradandır ki, Yahudi, ruh köküne ondan daha yakın bir alternatif zuhur edeceği âna kadar, Mescid-i Aksa ile beraber, komşuları üzerinde de hâkim bir güç olarak devam edecektir. Bu hâkimiyet, sûrî dahi olsa onun havraya dönmesinde aranmalıdır. Prensibleri aşınmış olmasına rağmen havraya dönmesinde... Kilise de, düne kadar üzerinden atamadığı "Ortaçağ" zihniyetinden sıyrılarak St. Ogüst'lerin arkasında yeni bir bakışa ulaşacak gibidir.!

Kendi muallim ve üstadlarını bulup, yeniden inşâ dönemine geçecek olan bizim insanımızın derlenip toparlanması ise, hepden şaşırtıcı olacağı benzer. ***Elverir ki, günümüzün ta'lim ve terbiye***

***vazifelisi, feth ve keşfedici bir ruha sahib bulunsun**. Mukaddes kanaat ve düşüncelerinin hakkını vererek, büyük **terkibcilere yakışır vecibeyi hakkiyle yerine getirsin:** Nizamülmülk'le Alpaslan'ı yan yana görsün. Fâtih'le Akşemseddin'i, Zenbilli ile Yavuz'u birbirinden ayırmasın. Gazalî'nin aydın semâsında, Pascal'ı unutmasın. Mevlâna'nın sehhâr ifâdeleriyle semâa kalkarken, laboratuara uğrayp Pastör'ü selâmlamayı da ihmâl etmesin. Sözün özü, kafa ve kalb bütünlüğünü kendisine şiar edinsin...*

Neslini yüceltme sancısını çeken muallime binler selâm."[117]

Gülen burada öğretmen ve eğiticinin, tüm insanlığın medeniyet tarihine yaptığı müspet katkısını vurgulamak ister. Öyle anlaşılıyor ki öğretmen kavramı onun zihninde, bizim bu kavrama yüklediğimiz anlamın çok ötesine uzanmaktadır. Öğretmen onda bir tarihtir. Kavramın yaptığı çağrışımlar üzerinden, koca bir insanlık tarihini özetler gibidir. Bedevî yaşamdan medenî topluma, filozoftan zahid ve dervişe, hikmet tutkunu olandan devlet adamı ve mektep muallimine kadar uzanan bir irfan ordusunu simgeler âdeta öğretmen onun muhayyilesinde. Eski Yunandan kadim Hint Budizmine, Yahudi ve Hıristiyan gelenekten orta çağ Rönesansına, bizim medeniyetimizden çağdaş pozitivist telakkilere kadar öğretmene tarihin biôiği rolden bahseder. O, sanki tarihi, öğretmen ve irfan mektebi üzerinden yeniden yazmak ve inşa etmek ister. Bozulan insani medeniyetin, irfan sisteminin ve ictimai dengenin ma'küs talihini ancak, keşfedici ve terkipçi ruha sahip bir irfan ordusu değiştirebilir ona göre. İşte muallim (öğretmen) bu kadar önemlidir onun gözünde. Öğretmen kavramına yüklenen bu geniş role bakınca, insan zihni mukaddes bir manaya intikal ediyor. Muhayyilesi insanlık tarihinin kıvrımlarında o kadar seri ve serbest dolaşıyor ki, yaptığı çağrışımlardan, kavramın onun zihninde kazandığı kudsiyeti

---

117 M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 110-114.

keşfediyorsunuz. Öğretmen gerçekten mukaddes bir varlıktır onun gözünde. Bu meslek, belki de Peygamberlerin vazifelerinin önemli bir ksmını da içerdiği için bu kadar mukaddes bir mevkiye oturtuluyor. Ya da daha genel olarak, yeni bir toplum ve yeni bir medeniyet inşa edilecekse, bu ancak, ciddi bir eğitim kadrosuyla başarılabilecek bir şeydir ki, bunun da temelinde öğretmenlik mesleği yatmaktadır. Bu yüzden Gülen sık sık, böyle bir irfan kadrosunun zaruretinden bahsetmektedir. Pek tabii ki bu ideali gerçekleştirebilecek iki unsur vardır; Okul ve öğretmen. Gülen, mektebi, insanın hayatındaki farklı tecrübe ve birikimlerini tevhide ulaştıran, bir anlamda onu bu farklılıkların neden olabileceği her tür zihni ve pratik/ amelî dağınıklıktan koruyan bir yer olarak görüyor. Gerçekten de bu, onun muhayyilesindeki mektebi resmediyor bize. Onu âdeta bir laboratuvar olarak tasavvur ediyor. Yani işte öğretmen ve öğrencilerin hayatlarının önemli bir bölümünde uğrayıp geçtikleri bir yer değil yalnızca mektep onun gözünde. Öğretmen ve öğrenciyi kimyevi bir değişime tâbi tutarak, onlarl insanlığın ve hatta çağdaş medeniyetin bütün problemlerini üslenebilecek bir kıymete ulaştıran bir mekân, bir laboratuvardır mektep. Mektep bir yandan çocuğa, bir yandan öğretmene, diğer yandan da toplumsal ve ekolojik çevreye şekil veren bir müessesedir.

Her ders yılına girerken, mektebi ve muallimi düşünmeden edemeyiz. Nasıl düşünmeyiz ki, mekteb, hayatî bir laboratuar; derslerimiz hayat iksiri; muallim ise bu esrarlı şifahânenin kahraman üstadıdır.

Mekteb bir öğrenme yeridir. Orada hayat ve ötesine aid her şey öğrenilir. Aslında hayatın kendisi de bir mektebdir. Ne var ki biz, hayatı da ancak mekteb sayesinde öğreniriz.

Mekteb, hayatî hâdiselerin üzerine irfan hüzmeleri göndererek onları aydınlatır, talebelerine çevrelerini kavrama imkânını hazırlar. Aynı zamanda gayet hızlı olarak eşya ve hâdiseleri keşfetme

yolunu açar ve insanı düşünce bütünl.e; tefekkürde istikamete ve çok-da, Tek'e götürür. Bu manada mekteb aynı mabetdir ve o mabetin azizleri de muallimlerdir.

İyi bir mekteb, ferdde fazilet duygularını inkişaf ettiren, müdâvimlerine ruh yüceliği kazandıran melekler otağıdır. Talebelerine hoyratlık aşılayıp onları canavarlaştıran bina görünümlü bir kısım harâbeler ise, birer çiyan yuvasıdır ve insanımız, asırlardan beri ters işleyen bu kabil irfan ocakları karşısında hep hacâletten iki büklümdür.

Gerçek muallim, saf ve temiz tohumun ekicisi ve koruyucusudur. İyisiyle, sağlamıyla meşgul olmak onun vazifesi olduğu gibi, hayat ve hâdiseler karşısında ona yön vermek ve hedef göstermek de ona aiddir.

Bin koldan akıp giden hayatın, kendine has hüviyeti kazandığı yer mekteb olduğu gibi, çocuğun gerçek şeklini aldığı ve benliğinin sırlarına erdiği yer de mektebdir. Dağınık bir ırmağın dar bir geçitde katlanıp kendine has ihtişamiyle görünmesi veya ağaçdaki saf hayatî sıvının billûrlaşıp güneş hüzmeleriyle münasebete geçmesi gibi, hayatın çokluk içinde akışı, mekteb sayesinde vahdete ulaşır; tıpkı bir meyvenin, ağacın cihetü'l-vahdetini (birlik ciheti) izhar etmesi gibi...

Mektebin, hayatın sadece bir parçasında insanı alâkadar etdiği zannedilir; aslında o, kâinat mektebindeki bütün dağınık şeyleri bir arada görme ve gösterme vazifesiyle, çıraklarına daimî okuma imkânını hazırlayan, susarken dahi konuşan bir yuvadır. Bu itibarladır ki o, hayatın sadece bir bölümünü işgal ediyor görünse bile, bütün zamanlara hükmeden ve hâdiselere sözünü dinleten hâkimiyetin remzi bir yuvadır. Bir çırak hüviyetiyle mektebe intisab eden her talebe, bütün bir ömür boyu oradan aldığı dersi tekrar eder durur. Oradan alınıp benliğe mâl edilen şeyler, birer tasavvur, birer hayal olabileceği gibi, birer hakikat, birer hüner de olabilir. Asıl mesele ise, elde edilen şeylerin fazilete giden yollarda, bir rehber ve kapalı kapıları açan sırlı bir anahtar olmasıdır.

Mektebde, ilim benliğe mâl edilir ve insan bu sayede yaşadığı katı ve madde dünyasının buudlarını aşar ve bir bakıma sonsuzluk sınırına ulaşır. Benliğe mâl edilememiş ilim ise, insanın sırtına vurulmuş bir yük, hem de mahcûb edici bir yükdür. Böyle bir bilgi, sahibinin omuzunda bir vebâl ve şuuru teşviş eden bir şeytandır. Evet, fikre bir aydınlık, ruha kanatlanma vâdetmeyen her türlü kaba belleme ve ezbercilik, benliği aşındıran bir törpü ve kalbe indirilmi bir darbedir.

Mektebin vereceği en iyi ilim, dışdaki hâdiselerle içteki irfanın uç uca getirilmesinden ibarettir. Bu mektepte muallim ise, dışımızda yaşanan içimizde canlılık kazandıran mürşiddir. Şurası muhakkak ki, hiçbir zaman değişmeyen ve durmadan derslerini tekrar eden en büyük mürşid ve en doğru üstad hayattır. Ne var ki, doğrudan doğruya ondan ders almasını bilmeyenler için aracılara ihtiyaç vardır ve bu güzide aracılar da, hayatla benlik arasında kürsü kuran ve hâdiselerin muğlak ifâdelerine tercüman olan muallimlerdir.

Gazeteler, kitaplar hatta radyo ve televizyon belki insanlara bir şeyler öğretebilirler. Ama, katiyen gerçek hayatı ve onun insan içinde akıp gitmesini öğretemezler. Her gün ayrı bir sancı ve ızdırapla talebenin gönlüne inen, ders ve davranışlarıyla onun dimağına silinmez renkli çizgiler bırakan muallim, yeri doldurulmaz bir öğreticidir. Onun içindir ki günümüzde her şeyi kolaylaştırma usulü sayılan batı metoduyla talebeye bir şeyler verilebilse bile, hiçbir zaman iyi örnekler verilemeyecek ve ilimlerin gayesi öğretilemeyecektir. Bu güzel şeyler, ancak, sîması hakikat gamz eden, bakışları alabildiğine derin ve çıraklarına vereceği her şeyi gönül menşurundan geçiren muallim tarafından verilebilecektir.

Havarî, Hazreti Mesih'in çarmıha gerilme tehdidine rağmen ders verdiğini görmeseydi, arslanların ağzına atılırken gülmesi lâzım geldiğini nereden öğrenecekti? İlk ve son yolun en büyük mürşidine bel bağlayanlar, onun kanlar içinde dahi gönüllere yumuşaklık

dilemesini görmeselerdi, ateşte "berd ü selâm" (serin ve emniyetli) olduğunu nereden bileceklerdi...?

İyi bir ders, mektebde ve muallim önünde öğrenilen dersdir. Böyle bir ders insana sadece bir şey vermekle kalmaz; onu sonsuz bilinmeyenlerin huzuruna yükseltir ve ona sınırsızlık bahşeder. Bu dersin talebesi nazarında her hâdise, görünmeyen âlemler üzerinde bir kaneviçe, o da hareket eden levhalar arkasında hakikatların müşâhidi olur.

Böyle bir mektebde ne öğrenmeden ne de öğretmeden doymak düşünülemez. Nasıl düşünülür ki, kanatlanan muallimin himmeti, çırağını kâh yıldızlara yükseltir, kâh vicdanda soluk aldırır ve bu iki şey arasında duyulan hayret, hasıl olan düşünce, onları yaşadıkları buudların dışına çıkarır.

İşte bize göre gerçek muallim; teker teker eşya ve hâdiselerdeki nirengileri yakalayan, bir ahize ve nâkile kontaklaşması gibi, hayat ve vicdan arasında münasebet kuran, her şeyden gerçeği duymağa ve her dille ona tercüman olmağa çalışan, onu söyleyen insandır.

Rousseau'nun üstadı vicdan; Kant'ınki vicdan ve aklın iltisakı... Mevlâna ve Yunus mektebinde ise üstad Hazreti Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)... Kur'ân, bu ilâhî dersden nâğmeler ve söyleyişler; ama bütün sözleri kesen, çokta biri gösteren, sırlı söyleyişler."[118]

"Keşke insanımıza, aydınlatıcı ve yol gösterici tenkidde bulunmayı öğretebilseydik. Ve keşke geçmişten ve tarihi tekerrürlerden ders alabilseydik...

Muallim, öğretici olmazsa; mekteb, hayatî ders vermezse; kitab, kâinatın sinesindeki esrârı billurlaştırıp aksettirmezse, o muallim talihsiz, o mekteb karanlık ve o mektebde okuyanlar da bedbahtdır. Ve eğer muallim, elindeki irfan adesesiyle eşyâ ve hâdiseleri tanıma yolunda ise; kitab, neşrettiği nurlarla (Elektron-mikroskop) ve (x)

---

[118] M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 101-104.

ışınları vazifesini görüyorsa; mekteb bu esrarlı cümbüşe laboratuarlık yapıyorsa, muallim mutlu, mektep aydın ve o mektebin talebeleri de bir kısım talihlilerdir.

Şimdi, acaba, arkada bıraktığımız koskoca bir devre içinde, muallim, öğreticilik vazifesini yapabildi mi? Talebenin ruhunu aydınlatıp, kâinatla bütünleşmesini te'min edebildi mi? Kalbine fer verip onu yüce ideallerle donatabildi mi? Yıllar yılı hayatı, mektebden ve muallimden öğrenmeye alışmış halkımızın, aç ve bîtab bakışları karşısında, ona her yönüyle hayatı ta'lim edip, ruhunu sefâletten kurtarabildi mi?. Ona kitabı ve mektebi sevdirip, ilmin yüce gayesine aşina kılabildi mi?"[119]

"Bize göre gerçek muallim ve mürşid, işte böyle her şey olma istidât ve melekeleriyle, dünyaya gönderilen insana, doğruyu öğreten, doğru düşündüren, onun gönlünü coşturup ruhunu kanatlandıran, yolunu kesen bütün karanlıkları ve kara delikleri bertaraf edip onu aydın menfezlere ulaştıran talihli insandır.

Kendini irşad ve tebliğe adamış, çıraklarını adım adım takib eden; hayatın her dönemecinde onları, insanlığa yükseltme heyecanıyla dolup boşalan; ilimler adesesiyle onlara mutlak hakikatı gösterebilen; yer yer yıldırımlar gibi gerilen, sonra ruhunda yumuşatıp uslulaştırdığı ışık huzmeleriyle talebelerinin gönüllerini aydınlatan muallim ne mübarektir..![120]

" Her gün, ilim adına, çırağını bin şübhe ve tereddüdle baş başa bırakan öğreticiye muallim denemeyeceği gibi; talebesini bir laboratuar ciddiliği içinde doğru neticelere götüremeyen mektebe de mekteb denemez."[121]

"Bu yüce vazife, mektepten mâbede kadar, bütün Milli müesseselerde hassasiyetle benimsenmeli ve imkân elverdiği nisbette de kafa

---

119 M. F. Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 125.

120 M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 101.

121 M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 107.

ve kalb izdivacına muvaffak olmuş, aydın ve hasbî ruhlara gördürülmelidir. Zîra, mürşid ve muallim evvelâ kendi ruhunda hakikate eren, sonra da sînesinde tutuşturduğu ilham kıvılcımlarını, çıraklarının gönüllerine boşaltan olgun insandır. Evet, kâinatın dört bir bucağından gelen İlâhî tayflarla, dimağını aydınlatamamış ham ruhların, kitleleri insanlığa yükseltme yolunda yapacakları hiçbir şey olamayacağı gibi, düşünce dünyası itibariyle etrafını saran şüphelere "pes" demiş derbeder gönüllerin de talebelerine verecekleri herhangi bir şey yoktur. Olsa olsa böyleleri; kuvvetin temsil edildiği müesselerde, geçmişe ait destan ve türkülerle teselli olur; dînî hayat adına folklör ve merasimlere sığınır ve insanoğlunun Yüce Yaratıcı'yla olan münasebetlerinde, başkalarına ait menkıbelerle gürler, onlarla kendilerinden geçerler; ama kat'iyyen, ilhamları coşturucu, ruhları kanatlandırıcı ve yüreklere fer verici olamazlar".[122]

Bizler dünyamıza, îman, insan ve hürriyet sevgisinden örülmüş yepyeni bir ruh kazandırma ve bu esaslar üzerinde neşv ü nemâ bulmuş, gelişmiş mübarek bir ağacın mânâ köklerinin safveti ölçüsünde ve o köklerle irtibatlı olarak yeni sürgünlere zemin hazırlama mes'uliyeti altındayız. Şüphesiz böyle bir sorumluluğun yerine getirilmesi de ancak ülkenin mukadderâtına, insanımızın, tarih, din, örf, âdet ve bütün mukaddesâtına sahip çıkacak kahramanların mevcudiyetine vâbestedir. ilim aşkıyla dopdolu, imar ve inşâ düşüncesiyle gerilim içinde, samimilerden daha samimi dindar, milliyetperver ve sorumluluk duygusuyla her zaman vazife başında kahramanların mevcudiyetine. Onlar ve onların gayretleri sayesinde milletçe hayatımıza, bizim anlayışımız, bizim düşüncelerimiz ve bu anlayış ve düşüncelerin muhassalası hâkim olacak. Herkeste, nefsini toplumun hizmetine adama duygusu öne çıkacak.. Vazife taksimi ve karşılıklı yardımlaşma düşüncesi yeniden canlanacak. İşveren-işçi, ağa-köylü, memur-sokaktaki insan, ev sahibi-kiracı, sanatkâr-sanatsever,

122 M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 88.

müvekkil-vekil, muallim -talebe bir vâhidin değişik yüzleri olma hususiyetiyle bir kere daha ortaya çıkacak ve birkaç asırlık beklentilerimiz bir bir gerçekleşecektir. Düşlerimizin idealize edildiği bir dönemde yaşıyor ve çağın sorumlularının iyi bir zamanlama ile vakti geldiğinde bunların hepsini realize edeceklerine inanıyoruz."[123]

"Bu açıdan denilebilir ki, bugün bizim meseleler üstü en büyük meselemiz; millet fertlerinin ruhunda yeniden bir kere daha yaşatma arzusunu tutuşturarak, onunla idealleri arasına girmiş bulunan bütün yabancı mülâhazaları ayıkladıktan sonra onun durgunlaşmış gibi görünen enerjisini harekete geçirip, iyi bir motivasyon ve disiplinli bir faaliyetle onu bir kere daha tarihî mefkûresine doğru yürütmektir. Böyle bir harekette, köylü-kentli, aydın-esnaf, talebe-muallim, cemaat-hatip bütün kesimleriyle toplumun bu müşterek hareketine yörünge teşkil edecek fasl-ı müştereklerin belirlenmesinde de zaruret vardır. Bu fasl-ı müşterekleri -buna ortak payda da diyebiliriz- milletimizi, dünya devletleri arasında önemli bir muvazene unsuru haline getirmek, hakikat aşkını, ilim ve araştırma iştiyakını Allah'a amûdî yükselmenin birer vesilesi sayarak toplumu her zaman bu anlayışla beslemek... gibi hususlar olarak sıralayabiliriz".[124]

123 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 90.
124 M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 58.

Dördüncü Bölüm

DİNİ AÇI

DİNİ AÇI

1. CEMAAT VE CEMAATLEŞME OLGUSUNUN İSLAMÎ TEMELLERİ

Görüldüğü gibi batı düşüncesinde cemaat sosyolojisinin temeli, batılı toplumların tarihsel dönüşümleri içerisinde şekillenmiştir. **Kır/kent, modern/modern öncesi, gelenek/yenilik, birey/devlet, birey/toplum, kimlik ve farklılı**k gibi alanlarda Batı'da yaşanan köklü değişimin ve mücadelelerin tabii bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Sınıfsal ya da konumsal (statü) çatışma, Batılı toplumları hem siyasî ve hukukî anlamda ayrıştırmış, hem de sosyo-kültürel olarak dönüştürmüş ve farklılaştırmıştır. Hak-hukuk ve hürriyetler mücadelesinin uzun bir tarihi vardır Batı'da.

İslam toplumlarında ise bu denli köklü bir dönüşüm hiçbir zaman yaşanmamıştır. Bazı düşünürler bunun en temel nedenini, İslamî toplumların sınıfsız bir karakterde oluşuna bağlarlar. İslam batıdaki anlamıyla her açıdan sınıflaşmaya mânî olmuştur. Batı'da toplumsal alanda sevgi, barış, uyum, yardımlaşma ve dayanışma temelinde geliştirilen ilişkiler, ancak modernite öncesi toplum yapılarında –ki bu yukarıda gördüğümüz gibi kırsal

cemaat idi- ortaya çıkmış ilişkilerdi. Bunlar bir derece toplumun, ekonomik, siyasal ya da etnik ve kültürel sınıflaşmasına veya bu sınıflaşmanın çatışmaya dönüşmesine engel oluyordu. Ancak sanayi devrimi ve modernite ile gelen köklü yıkıma ve dönüşüme karşı koyabilecek hiçbir şey yoktu Batıda. Ne dinî temelleri, ne de geleneksel sosyo-kültürel temelleri, bu köklü yıkıma dayanabilecek ve karşı koyabilecek bir sosyal antikor üretebilecek düzeydeydi. Oysa İslam dünyasında dinin yeri, hiçbir şeyle değiştirilemeyecek ve doldurulamayacak kadar insan bilincinin ve toplum yaşamının her karesini kuşatmaktadır. Bireysel ve toplumsal ilişkilerin temelinde bizzat dinin müteâl, ahlâkî ve insanî değer sistemi yer almaktadır. Yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve uyumun kaynağı, Batı'daki gibi siyasî ve sosyo-kültürel zaruretlerden çok, dinin kendisine bağımlıdır. İslam, çok geniş, esnek ve her ilişki içine yerleşebilen bir harç yoğurdu. Bütün kuşatıcılığna rağmen hem din, hem de medeniyet içerisinde farklı yorum ve tezahürlerde kendini ifade eden zengin bir çeşitlilik üretti. Oysaki İslam'ın bu kuşatıcı değer üretme potansiyeli –bu zengin çeşniye rağmen– batıda genellikle yekpare bir İslam olarak resmedildi. Bunun nedeni, İslam'ın hem değer alanında, hem de sosyal ve etnik alandaki geniş etkisinde aranmalıdır. Bundan dolayı İslamî toplumlarda, Batı'da modernite ile yaşandığı ölçüde bir ayrışma ve toplumsal çözülme yaşanmamıştır. Ne İslam dünyasında, ne de İslam tarihinde batıdaki gibi ***feodalite, burjuvazi ve girişimci tüccar ile bağımsız iktisâdî şehir*** sistemi hiç var olmadı. Bu farklılıkları çoğaltmak mümkün. Ama bu, bahsimizin doğrudan konusu değildir.

Elbette modernitenin yıkıcı etkisi İslamî toplumlarda da görüldü. İslam dünyası tarihsel ve toplumsal süreçler olarak batıdaki köklü dönüşüme muhatap olmadıysa da modernitenin nimetlerinden ve neticelerinden doğrudan etkilendi. Ama bu

etki, toplumsal örgütlenme biçimlerini köklü bir dönüşüme uğratmadı. Siyasî anlamda çözülmeler ve ulus-devlet biçiminde beliren örgütlenmeler dışında İslam dünyasının toplumsal yapısı hâlâ İslamî değerler tarafından şekillenmektedir. İslamî toplumlarda en merkezî tecelli "***Kuran ve Sünnet***"tir. Bu iki temel kaynak, İslamî toplumsal bilinci her türlü dağılma, kırılma ve farklılaşmaya karşı duyarlı kılmaktadır. İslam dünyasındaki tüm farklı görünümlere rağmen, bir üst kimlik ve üst bilinç olarak İslam, hâlâ yekpâre bir medeniyet üretir. Buna tekrar döneceğim...

Niçin bu başlığı atma lüzumu duydum? Çünkü görüldüğü gibi **batılı cemaat analizleri** her açıdan **batılı toplumsal ve tarihsel değerlere** bağımlı kalmaktadır. Dış etken ve kültürel gelişmelere bu denli bağımlı kalan sosyolojik analizlerin, İslamî toplumlardaki cemaatleşme olgusunu hiçbir açıdan kuşatmayacağı ortadadır. En iyileri bile, oradan kavram devşirmeden sistematik bir İslamî cemaat açılımı getirememektedir.

Evet, Tönnies Batı'daki toplumsal dönüşümü iyi analiz etmiştir. Yeni ve eski toplumsal örgütlenmeyi ve köklü dönüşümü sağlayan bireysel, sosyal, psişik ve kültürel dinamikleri bir cerrahi hassasiyetinde detaylandırmış ve analiz etmiştir. Ama işte nihayet onun ideal tipi olan "***Cemaat***", bütünüyle kırsal bir yaşama biçimi etrafında şekillenen ilişkileri ifade etmektedir. Halbuki İslamî toplumlardaki cemaat olgusu, hem sosyal varoluş dinamikleri açısından, hem de tarihsel gelişim temelleri açısından ondan tamamıyla ayrışmaktadır. Onun cemaati modern kentlerde çözülmekte idi. Oysa İslamî cemaatleşme olgusu, tam da modern kentte varolmuştur. Ayrıca İslamî cemaat örneğinde kan ve teritoryal (toprak) bağın herhangi bir etkisi ve temeli de yoktur. Yalnızca modern cemaatleşmenin de, kırsal cemaatte olduğu gibi sıcak, paylaşıma ve dayanışmaya açık ilişkiler geliştirdiğinden

hareketle, ona (kırsal cemaate) benzer temeller üzerinde ortaya çıktığı iddia edilemez. Bazı analizler Tönnies'e yalnızca bu açıdan vurgu yapar. Sevgi, dostluk, uyum ve paylaşma modern cemaatte yeniden varlık bulmuştur. Bu onlara göre, ya modernite öncesi klan ve kasaba ahlâkından gelen ince bir damarı ya da modernitenin bütün müesseseleriyle henüz kurumsallaşmadığını ifade ediyor. Modernite, büyük devletle birey arasında bir değer boşluğu meydana getirdi. Cemaatler ve yeni sosyal hareketler bu boşluğu bireyi koruma adına doldurdu.

Weber'in cemaat analizi, ***rasyonel ilişkiler*** temeline yerleştirilmiştir. Neredeyse ve her toplumsal ilişki ona göre karşılıklı bir çıkar ve menfaat çatışmasının bir ürünüdür. Bu karşılıklı çıkar ve menfaat güdüsü insanlarda her zaman ortaklaşa bir üyelik duygusu üretir. Bu duygu da cemaat ya da grub biçimindeki beraberlikleri ortaya çıkarır. Her insanî eylem ya amaç ve değer bakımından, ya da duygusal bağlılık açısından mutlaka rasyoneldir ona göre. Cemaati oluşturan ortak eylem, duygusal ve geleneğe bağlılık eylemidir. Evet, Weber'in cemaat tahlili, daha geniş bir perspektif sunmaktadır. Çünkü her cemaatte ortak bir duygu ve gelenek temeli mevcuttur. Bu temeller az ya da çok farklılaşsa da insanlarda ortak bir üyelik duygusu oluşturabilir. Ortak duygular, ortak sorumlulukları ve paylaşılan ortak idealleri üretirler. Ancak bu kavramlar da İslamî cemaat olgusuna yeterli açıklık getiremez. Hatta oldukça yüzeysel bir tanımlama getirerek, bir anlamda kim nasıl anlamak isterse ona uygun kavramsal bir çerçeve de sunabilir. ***Çıkar güdüsü*** ise, İslamî cemaatlerin varlık temellerine en yabancı olan kavramsal unsurdur. Ortak üyelik duygusu cemaatleşmeyi inşa eden bir temel dinamik değil, aksine onun bir neticesidir yalnızca..

Hem Tönnies'te hem de Weber'de cemaat neredeyse toplumsal bir dağılma ve çözülme sürecine işaret etmektedir. İslam

dünyasında ise geleneksel toplum yapısında böyle bir dağılma ve çözülme süreci gelişmemiştir. Ayrıca İslamî toplumlardaki cemaat bağını oluşturan faktörler, hiçbir biçimde kabilevî ve aşiretvâri bağlarla benzerlik arz etmez. Kabile, aşiret, boy, ırk vb. bağlara yapılacak aşırı vurgular, İslam'da Cahiliye'ye ait gelenekler olarak ifadesini bulur. Bir hadiste İslamiyet'in, her nevi asabiyet ilişkilerini kesip attığı ifade edilir.[125] Bunun en açık sebebi de bu tür (cahilî) bağların, geniş toplumlu bir İslamî ilişkiler ağı geliştirilmesine mani olduğudur. Alt kimliklere aşırı vurgulara, kan davasına, düşmanlık ve husumete, yağmaya, diğerinin kimlik ve varoluşunu nefyetmeye sebep olduğundan, her nevi cahiliye bağı reddedilir.[126]

İslamiyet'in bu kesin tavrına rağmen, saadet asrını müteakip bu asabiyet bağlılıkları, Müslüman toplumları hem siyasi açıdan hem de dini ve sosyo-kültürel açıdan ciddi uğraştırmıştır. Ama yine de kabile, klan tiplemelerinin varlık temeli İslamî toplumlarda ayrışma ve farklılaşma meydana getirecek seviyede tezahür etmemiştir. En azından bu tür kimlik vurgulamalarının dinî bir meşruiyet temeli oluşturulamamıştır; aynı nedenden ötürü İslamî toplumlardaki cemaatleşmeyi, modernite öncesi tarım toplumlarının ve feodalite düzeninin ilişkiler biçimi olarak analiz etmeye imkân yoktur.

İslamî cemaatlerdeki birlik ruhunu ve dayanışmayı oluşturan nedenler, yine İslamî toplumsal ve îmanî pratiklerle izah edilebilir ancak. İslam'ın bizzat kendisi hayrı, güzeli, iyiliği (ma'ruf) insanî, ahlâkî ve sosyal yararı toplumda inşâ etmeyi, üretmeyi ve geliştirmeyi teşvik eder. Ve bunu bir yarış halinde,

---

125 Aclûnî, Keşfu'l-hafa, 1/127; Taberi, Tarih, 2/146

126 Bkz.: "Yoksa Cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Fakat kesin olarak iman eden insanlar için, Allah'tan daha güzel, daha doğru bir hâkim bulunabilir mi?" Maide sûresi, 5/50.

gruplar ve topluluklar halinde, örgütlü bir biçimde yapmayı salıklar.[127]

Genellikle insan bireyleri, tek tek fertler olarak, hayır işlerinde isteksizdirler. Ya da istekli olsalar da bunu, örgütlü ve sistematik bir yapı içinde gerçekleştirmeye daha fazla meyillidirler. Fertler kendi başlarına, kendi menfaat ve yaşamsal zaruretleriyle daha fazla meşgul olduklarından çok defa toplum adına yararlı işler ihmale uğrar. Zarûrî ve âcil bir durumla yüzleşmedikçe, hayırhâh duyguları pek kabarmaz.[128]

Diğer taraftan her toplum yeni nesile kendi toplumunun geleceğiyle ilgili ortak birtakım idealleri aşılamak ister. Bu faaliyet öyle geniş ve sistemli yürütülür ki, her kuşakta yeniden üretilen bir gelenek haline gelir. Gelenek bireylerde, geniş bir şuuraltı müktesebatına müracaat eder. Fakat bu şuuraltı müktesebatı her dönemde her bireyde aynı ölçüde ortak bir bilinç üretmez. Bu bilinç, zaafa uğradığı ölçüde toplumsal çözülme meydana gelir. İslam, hem bir din olarak, hem de bir medeniyet olarak Müslüman toplumların sosyal eylemlerine hitap ettiği gibi, şuur ve bilinçaltlarını da biçimlendirir. Her alanda hayırhâhlığı, fedakârlığı ve dayanışmayı teşvik etmekle toplumda ve bireylerde hayırhâhlık imajlarını sürekli olarak yeniler. Hayır müesseselerinin İslamî toplumlarda, başka toplumlarda görülmeyecek derecede yaygın olmasının ardında bu hayırhâhlık duyguları yatmaktadır.

İşte İslamî cemaatleşmenin en temel meşruiyet ve varoluş nedeni budur. İslamî cemaat olgusu, toplumda ma'rufun (evrensel iyi) örgütlenmesinden başka bir şey değildir. Cemaat, Müslüman bireylerin hayırhâh duygularına seslenir. Onlara hayırda,

127 Bkz.: "Siz iyilik etmek, fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın!" Maide sûresi, 5/2; Ayrıca bkz.: Bakara sûresi, 2/148.

128 Bkz.: "İnsan hayra karşı mennâ'dır, mani olmaya çalışır" Kâf sûresi, 50/25; Ayrıca bkz.: Kalem sûresi, 68/12; Mâûn sûresi, 107/7.

güzelde ve ma'rufta bir yarış ruhu kazandırır. Geniş bir okyanusa akan ırmaklar gibi gönül ve ruh birliğini, irade ve ideal birliğini, müntesibi bulunduğu toplumu ve milleti adına fedakârlıkta bulunmayı örgütler. Evet insan kitlesel teşvik ve hayırlara, dayanışma ve yardımlaşmaya daha istekli davranır.

Bireysel olarak yaptığı hayrın, toplumsal hayatın uçsuz-bucaksız katmanlarında nerede cisimleştiğini çok defa görmez. Hatta yaptığı hayrın, ihtiyaçlar ve ilişkiler yumağında alacağı biçimi pek kestiremez. Oysa cemaatlerin faaliyetlerinde her eylem, anında mücessem hale gelir. Hayır, ortak duygu ve ideal, toplum adına fedakârlık ve başkaları adına yaşama hep mücessemdir cemaat hayatında. Bu yüzden de daha inandırıcı ve etkileyicidir. Bireyler fedakârlıklarının cisimleşmiş halini orada daha çabuk görürler. Kitlenin ve grup halinde olmanın bireyler üzerinde güçlü bir çekim gücü (cazibesi) vardır. İnsan, fıtratında hayır hisleri gâlib olmasına rağmen, bencil duygulara daha fazla yaslanır. Ciddi bir teşvik ve kitlesel bir akış olmadıkça fedakârlıkta bulunma isteği zayıftır. Cemaat, insandaki tüm bencil duyguları sosyalleştirir. İnsanı bencilliğin, hodbînliğin, hasisliğin ve hazcılığın kuytularından çekip kurtarır. Ondaki her duyguyu, temayülü, hissi ve düşünceyi meâliyâta; erdeme ve fazilete yükseltir. Cemaatin İslam toplumundaki en temel varoluşu budur.

Cemaat bir şahs-ı manevidir. Manevi bir şirkettir. İdeal ve hedefleri, hassasiyet ve ilkeleri bütünüyle manevi ve ebediyet televvünlüdür. Dünyaya bakan en koyu duyguları dahi, maneviyata ve ebediyete yöneltmeye çalışır. En güçlü ideal, fedakârlığın ve diğergâmlığın en güçlü sâiki, ebediyete uzanır. Allah'ın rızası ve hoşnutluğu her türlü fedakârlığın en temel sâiki ve nedenidir. Cemaatin sosyal ve dünyevi işleri dahi bu ideale tutunmak zorundadır. Dünyevi hiçbir karşılık esasta bu ideali örtmez. Bireysel ve sosyal, cemaatte tüm eylemler, Allah'ın rızasına

kilitlenmelidir. Hiçbir dünyevi menfaat, bireysel ya da ailevî çıkar bu ideali söndürmez.

Burada bir hususa da temas etmekte fayda vardır. Cemaatin sosyal kimliği, toplumda iyiliğin ve hayrın yayılması esasına dayanmaktadır. Bu işler için cemaatin varlığına katılım tamamen sivil ve gönüllü bir katılımdır. Bunu İslam tarihinde Müslüman toplumlarda gördüğümüz "***hisbe***" teşkilatı ve fonksiyonuyla karıştırmamalıyız. Bu teşkilat tamamen resmî ve bugünün belediye umuru ve hukuku bağlamında bürokratik bir müesese idi. Cemaatler ise yalnızca sivil toplum bağlamında var olmuş gönüllü teşkilatlanmalardr. Zora, baskıya, psikolojik ya da maddi herhangi bir baskıya ve cebre cemaatin varlığı içinde hayat hakkı tanınmaz.

İslam tarihinde cemaatleşmeyi üreten tarihsel ve toplumsal zaruretler bütünüyle gönüllü ve sivil amaçlar olmuştur. Toplumsal hayır işleri için bir araya gelmiş topluluklar, yalnızca cemaatler de değildir. Hayır dernekleri, vakıflar, esnaf loncaları vb. ara kurumlar az-çok cemaatlerin sosyal fonksiyonlarını üstlenmiştir. Buralarda işler, sosyal bir ibadet neşvesi içinde yürütülmüştür.

İslamî toplumlarda cemaatleşme bireylerin tüm yaşam alanlarını kuşatır âdetâ. Çünkü cemaatin sosyal faaliyetleri toplumsal hayatın neredeyse her alanına yayılır. Bu geniş yelpazede ciddi bir iş bölümü söz konusudur.

İslamî cemaatler her hâlükârda modern dönemde ortaya çıkmış İslamî toplumsal realitelerdir. Hemen hepsi kendince, İslam'ın farklı bir toplumsal formunu üretmişlerdir. Bugünkü cemaatler daha ziyade İslam dünyasının siyasî varlığının parçalanmasından sonra ortaya çıkmışlardır. Parçalanan siyasî birliğin meydana getirdiği boşluğu, cemaatler sosyal olarak doldurmuşlardır. Bilindiği gibi İslamî toplumlarda Batı'dan farklı olarak rasyonel iradeden çok, dayanışmacı irade hakimdir. Bu irade de her zaman toplumda ortak

idealler üretmektedir. Bu yüzden İslamî cemaatler İslam tarihinde öznel siyasî ve sosyal şartların ürünüdür ve hiçbir biçimde Batılı cemaatsel kavramlarla analiz edilemezler. ***Weber****'den ya da* ***Marx****'dan,* ***Watt****'tan ya da* ***Goldzîher****'den alınacak ödünç sosyal bilim analizleriyle işlenemez.*

Watt vb. müsteşriklerin en temel hatası –buna sosyologlar da dahil– İslam tarihinde ortaya çıkmış her mezhebi, her cemaati, İslamî geleneğe dışarıdan muhalefet eden, genel İslamî ortodoksiyi (geleneği) aşmaya çalışan bir çıkış olarak değerlendirmelerindedir. Oysa durum bunun aksinedir; İslam tarihinde –çok dar, marjinal kökenli birkaç hareket hariç– varlık sahnesine çıkmış hiçbir hareket, İslam'ın en merkezî tecellisi olan Kur'ân ve sünneti bir kenara bırakarak ya da aşarak var olmayı düşünmemiştir. Hemen en marjinal hareket dahi, İslamî sosyal geleneği dışlasa da, en geniş anlamda bu iki merkezî tecelliye yaslanmak zorunda hisseder kendisini. Bu yüzden hareketler İslamî toplumda, içeriden bir genişleme olup, genel İslamî çerçeveyi yırtmaya yönelik hârici bir kimlik arayışı değildir.

Batılı analizler Batı'daki sınıfsal yapının neden olduğu çatışma zeminini İslamî toplumlarda; kabile, asabiye, aşiret, mezhep ve cemaat üzerinde var etmeye çalışmışlardır. Onlara göre İslamî toplumlardaki çatışmanın ve sosyal kavganın taşıyıcıları bu unsurlardır. Batı'da nasıl her sınıfsal çatışma siyasî ve sosyal bir kimlik arayışını ifade ediyorsa, İslamî toplumlarda da bu arayış, fırka ve cemaatler temelinde ifadelendirilmiştir. Bu oldukça basit ve o kadar da yanlış bir kıyaslamadır. İslamî toplumsal ve tarihsel temeli de yoktur. Dediğimiz gibi en uç bir hareket bile İslamî toplumlarda, kendisini genel İslamî kimlik içinde ifade eder.

Batıda, İslamî anlam evrenine nüfuz edebilmiş analiz hemen hemen yok gibidir. Hemen hepsi aydınlanma ile gelen rasyonalist, tarihselci ve kuşkucu eleştirel bakış açılarının

detaylandırılmış biçiminden ibarettir. Kur'ân'ın, İslamî toplumlardaki merkezî konumunu kabul etmeden ve anlamadan, Müslümanların beşerî ve toplumsal varlıklarını doğru anlamlandırmak da mümkün olmayacaktır.

M. F. Gülen'de Cemaatin Anlamı

M. F. Gülen, cemaatin varlığını kısaca "***Hakka ve halka hizmet***" temelinde anlamlandırır. İnsanın yeryüzündeki varoluşunun iki temel amacı vardır; Birincisi "***kulluk***", ikincisi de, "***İ'la-yı kelimetullah***" yani Allah'ın tanınıp tanıtılması şeklinde özetlenebilecek olan "***irşad ve tebliğ***" vazifesidir. Mü'minin yeryüzündeki varoluşunu şekillendiren en temel unsur budur. Onun bütün bireysel/sosyal ve etik eylemleri doğrudan bu iki esasa bağımlıdır. İ'la-yı kelimetullah, yüksek bir ideal olduğu için, teker teker fertlerin bireysel irade ve fedakârlıklarını aşar. Onu gerçekleştirme ve kitlelere aktarma işi, daha düzenli kitlesel bir topluluğa vücut vermeyi gerekli kılar. Kur'ân tüm mü'minleri "***ümmet***" şuuru etrafında bir üst bilinçle tanımlar. "***Ümmet***" Müslüman toplumların genelini ifade etse de soyut bir varlıktır. Cemaatler bir anlamda bireysel iradeleri aşan bir topluluk oluşturduğu için, kısmen ümmetin sosyal fonksiyonlarını üstlenir. Bu açıdan cemaate vurgu yapma tüm Müslüman toplumlarda gerekli ve zarurî görülmüştür. Şöyle diyor M. F. Gülen; "*...Cemaat düşüncesi önemlidir. Her ferdin, şahsî duygu, şahsî düşünce ve hissiyatını yüksek bir idealin emrine vererek, onun etrafında aklî, mantıkî, kalbî birleşme manasında bir cemaat düşüncesi...*"[129]

Cemaat aklî, mantıkî, kalbî ve ruhî bir beraberliktir. Gönüllü bir tercihtir. Cemaat aynı zamanda ahlâkî bir topluluktur. Kimseye zoraki bir çağrı yapmaz. Fertlerin iradî ve aklî

---

[129] M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186.

tercihlerine bağlıdır. *"... zaten gerçek bir ahlâk toplumu da, herkese kendi ihtiyarıyla dünyevî ve uhrevî mutluluk va'deden ve kendi iradeleriyle bir mefkûreye teslimiyet gösteren topluluktur. Böyle bir toplum içinde, imanın birleştiriciliği, aşkın eriticiliği, gayenin yüceliği, ego kaynaklı olumsuzluklara yol vermez ki, kaynağı egoizma olan lâahlâkilik o bünyede boy atıp gelişsin..."*[130]

Cemaat, tek tek bireylerin, egolarıyla, şahsî çıkar güdü ve kaygılarıyla eridiği ve şahs-ı manevîye katıldığı bir potadır. Her türlü ferdiyetçi ve hazcı tutum cemaatin potasında eriyerek toplumsallaşır. Hadd-i zâtında her türlü şahsîlik ve bencillik lâahlâkidir. İnsan bireysel fıtrî özellikleri olmakla beraber, sosyal bir varlıktır. Kişiliği, ahlâkı ve şahsiyeti toplum içinde şekillenir. *"... Toplumdan kopuk olan münzevîlerin ahlâkilik veya lâahlâkiliklerinden bahsedilemez. Kaldı ki, toplum içinde bulunup toplu yaşamaktan kaynaklanan bazı olumsuzluklara katlanmayı İslam cihad saymıştır."*[131]

Evet bir hadiste İnsanların içine girip karışan ve onlardan gördüğü eziyetlere katlanan mü'minin böyle yapamayandan daha faziletli olduğu vurgulanmıştır.[132] buyruluyor. Burada ince bir nükte var; esasında insanlarla beraber olmak bazen eziyettir. Çünkü her isteklerine, arzu ve beklentilerine –her türlü samimiyete rağmen– cevap vermek mümkün değildir. Toplumda bin türlü insan yaşamakta. Ahlâkî, psişik ve şahsiyet sorunları olanları var. Kendi zevk ve menfaatinden başka bir şey düşünmeyen bencil ve hodbîn insanlar var. Onlar için kendi tercihleri her zaman önceliklidir. Başkalarının tercih ve beklentileri, onların his ve arzularını beslediği ve güçlendirdiği oranda önemlidir. Bir çeşidi, daima insanları aşağılamayı, dışlamayı benimser. Diğer bir çeşidi başkalarına hükmetmeyi ve zulmetmeyi kişisel bir ahlâk

---

130 Aynı yer.
131 Aynı yer.
132 Tirmizi, Sıfatu'l-kıyame, 55; İbn Mace, Fiten, 23

haline getirir. Bir başkası... Bir başkası… Toplumda sonsuz bir farklılık ve çeşni var. Bu bazen sorun üretir. Bu farklılıklar kişisel çıkarlara, egoların kuytusuna çekildiği ve yöneldiği zamanlar toplum hayatı çekilmez olur. Ama bütün bunlara rağmen, Peygamber Efendimiz (sallahu aleyhi ve sellem), *insanların en hayırlısı, onlarla beraber olandır*, buyuruyor ve bu "*cihad*" sayılıyor. Cemaatin en temel fonksiyonu, bireyleri kişisel kabiliyet, istidât ve tercihleriyle topluma hazırlamak, sosyalleştirmektir. "... *Bir kere, inancın, aşkın, ihlâs hedefli yaşamanın hâsıl ettiği aşkınlık, ferdi, kendine ait hususî yanlarıyla toplum içinde öyle yumuşatır ve eritir ki, o kendi olarak kalmanın yanında, âdetâ umumîleşir ve damla iken derya, zerre iken güneş ve hiç ender hiç iken de her şey olma ufkuna ve zenginliğine ulaşır...*"[133] Burada cemaatin eritme potasının önemli bir hususiyeti ortaya çıkıyor; bireyler burada kendi istidât ve hususiyetlerinden tamamiyle vazgeçmiyorlar. Aksine hem kendi olarak kalıyorlar, hem de *cemaatin şahs-ı mânevisi*nin onlara kazandırdığı hasletlerle zenginleşiyor ve umumîleşiyorlar.

Oysa çağdaş nazariyelerin çoğunda gördüğümüz bireysel kimlik ile toplumsal kimlik arasında neredeyse zımnî bir çatışma öngörülmektedir. Modernitenin neden olduğu şahsiyet ve kimlik sorunlarının ardında bu "*çatışma*" miti yatmaktadır. Sonuçta ya bütünüyle bireysel kimliğe vurgu yapılır veya resmî toplumsal kimliğe her şeyin önünde ve ötesinde bir ehemmiyet atfedilir. Böylece bireysel kimlik ile toplumsal bütün arasında oluşan bu boşlukta kimlik ve farklılık temelinde sorunlar başgösterir.

Çağdaş İslamî cemaat, çoğunlukla zannedilenin aksine, müntesiplerin bireysel kimliklerini bütünüyle eritip yok etmez. Aksine onu genişletir ve zenginleştirir. Bir anlamda bireysel kimliği yüksek ve kutsî bir ideal etrafında şekillendirerek onu toplumsallaştırır. İhlas, aşk, ibadet ve taat, insanı kişisel olarak

---

133 M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 186-187.

olgunlaştırır ve ona bir aşkınlık kazandırır. Ama toplumsal ideallerle bütünleşmedikçe insanın, insan-ı kâmil olması mümkün değildir. Yani gerçek anlamda kemâle erme, toplum içinde, yüce değerler ve idealler içinde gerçekleşir.

M. F. Gülen cemaatin, Allah'a hizmette (İ'la-yı Kelimetullah) bireyin cemaat içinde şekillenmesinde, ruhî disiplinde ve Allah'ın sonsuz hoşnutluğunu kazandırmadaki önemini sık ve sürekli vurgular;

"Bu yolda hizmet, memuriyetlerin en yücesi; gaye, Yaradan'ın hoşnutluğu, netice de uhrevi mutluluktur. İşte bu saflardan saf mülâhazaya, az dahi olsa, şahsi çıkar veya cemaat menfaati, cemaat düşüncesi karıştırıldığında, ferde de, heyete de hayat veren sonsuzluk rabıtaları kopar, derken ferd çizgisinden uzaklaşır, cemaat da sarsıntıya girer ve kazanma kuşağında kaybetme fâsit daireleri işlemeye başlar.

Evet, her işini, Allah'la irtibatlandırıp götüren bir heyette, ferdi emeller, şahsi hırslar ve kaygılar olmaması gerektiği gibi, gidip sonsuzla noktalanmayan gaye-i hayaller ve mefkûreler de olmamalıdır. Gerçek bir cemaat, ferdleri ebediyete teslim olmuş öyle mukaddes bir topluluktur ki; Bediüzzaman'ın yaklaşımıyla: Onlar, Allah için işler, Allah için başlar, Allah için konuşur, Allah için görüşür, lillah, livechillah, lieclillah rızası dairesinde hareket ederek ömrünün saniyelerini seneler haline getirir ve fâniliğin çehresine bâkilik damgasını vurur. Evet onun bütün çalışmaları, fevkalâde içten, olabildiğince bir duruluk içinde ve hep sonsuza müteveccihtir.

Bu itibarla da denebilir ki, her kalabalık, cemaat değildir. Hatta ferdleri birbirine karşı olan bazı yığınlar; cemaat olmak şöyle dursun, onların çokluğu, kesir sayılarının çarpımlarında olduğu gibi azalma ve küçülme vesilesidir. Hakiki cemaat ruhuyla serfirâz olan peygamberlerin arkadaşları, kemmiyet itibariyle az oldukları halde güçlü bir cemaatten bekleneni yerine getirebilmişlerdir. Hatta bir Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i, tek başına bir cemaat ve millet kabul

etmek kat'iyen mübalağa değildir. Hz. Mesih'in bir avuç havarisine de en güçlü ordulardan daha güçlü nazarıyla bakılabilir. Aslında, bütün bir tarih boyu, tam kıvamında olan bu ölçüdeki bütün azlar, kıvamında olmayan dünya dolusu yığınlardan daha güçlü ve bereketli olmuşlardır.

Ayrıca ahlâk aşkı, ruhi hayatın disipline edilmesinin en önemli yolu olduğu gibi, toplum içinde istikrarın en ehemmiyetli unsuru ve ahengin de en hayati esasıdır. Doğruluk, emniyet, hakperestlik, sözünde durma, medeni cesaret, başkalarına karşı saygılı olma ve maneviyata bağlılık gibi hususlar, ahlâkın özü ve ruhun da temel dinamikleridirler.

Milli tarihimizin bize armağan ettiği ahlâk anlayışı -son birkaç asrın ahlâk adına benimsediği muzahrafatı söz konusu etmezsek- bizi bütün milletlerin önüne çıkaracak kadar zengin ve sağlam bir ahlâk anlayışıdır. Önümüzdeki yıllar itibariyle hayatımızı bu anlayışa göre tanzim edebildiğimiz takdirde, pek çok milli problemimiz kendiliğinden aşılmış olacaktır ki, o zaman daha doğru düşünebilecek, daha verimli çalışacak, daha hızlı ve ahenkli yürüyecek, daha pratik olacak ve tabii düşünce hayatımızdaki birkaç asırlık boşluğu da daha süratli doldurabileceğiz. Buna muvaffak olabilirsek, ülkemizin geleceği daha bir canlı, daha bir sıcak ve daha bir renkli olacağa benzer..."[134]

2- İSLAM'DA MANEVİ HAYAT

a- Tasavvuf, Tarikat ve Cemaat

İslam tarihinde tarikat, sosyal bir olgu olarak ilk dönem sahabe/tabiun hayatında görülmez. Tabiun döneminin son yarısı ve müteakip asır, ilk sûfilerin neş'et ettiği asırdır. Fakat bu iki asırda da Sûfizm henüz sosyal bir olgu olmaktan ïk bireysel bir

134 M. F. Gülen, Yeşeren Düşünceler, s. 187-188.

zâhidlik yaşama örneği olarak tebarüz eder. Sûfi, filozof gibi "***hakikat***" peşinde olan insandır. Ancak sûfinin hakikat arayışı irade, vicdan ve kalb alanına yönelir. Bir başka ifadeyle mutlak hürriyet alanına...

Birincisi kısır bir döngü etrafında dönüp, münakaşa ve mücadele, itiraz ve tahminlerle oturup kalkar. Sonunda ulaşsa ulaşsa ancak ruhsuz bir hakikate ulaşır ki, mahza sûrî olan bu hakikatle bütünleşmesi mümkün değildir. Sûfi ise, büyük saadet duyacağı bereketli bir rûhî hayat yaşar. Bu saadete, hakikat hakkında elde ettiği bilgi ile değil, ona ulaşmak ve onunla bütünleşmek arzusundan dolayı varmıştır. Burada sûfî, her ne kadar yalnızca onun halini tadan ve yaşayanların anlayabileceği remiz ve kinayeleri kullansa da, spesifik bir dille konuşur nihayette. Felsefenin bu rûhî ve manevî tecrübeler dünyasında insana verebileceği bir şey yoktur.[135] Saf felsefî aklın, her türlü rûhî faaliyeti ve hareketi açıklayan ve açımlayan sûfi'nin bâtınî varlığına karşı görüşü kâsırdır. İslam sûfîlerinin *hal*, *makam*, *zevk*, *keşf* ve *ilham*.. vs. diye ifade ettikleri şeyler, aklın ve tefekkürün bir ürünü değildir. Kalbî, rûhî ve manevî bir yolculuğun, marifetle bütünleşmenin bir ürünüdür. Bilgiye değil, marifet ve hikmete yaslanır. Bu da ancak insanın, insanî, cismânî ve bedensel varlığını aşmasıyla varabileceği bir şeydir...

Sûfide aklî melekelerden çok, vicdanî ve duygusal melekeler gelişmiştir. Duygu derinliği ve yoğunluğu Sûfî'nin yaşamında önemli bir rol oynar. Sûfî tecrübe, sevenle sevilenin, âşık ile mâşukun yakınlığını arzu eder. Ancak bu yakınlık bedensel ve fiziksel normlar olarak değil, hâlî, zevkî ve manevî bir yakınlık ve bütünleşmedir. Yakınlık imgesi, fiziksel olana değil, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının yansımasına (tecelli) işaret eder. Bu, müteâl bir duygudur. Derin bir rûhî etkinliğin varlığı "***Sûfî***

135 Bkz.: Ebu'l Alâ Afîfî, Tasavvuf, İz yay. s. 20-21.

idraki" dediğimiz hususi bir tecrübeyi ortaya çıkarır. Bu idrakin başladığı nokta, bizim duyu organlarımızın sınırlarının tükendiği noktadır. Şuur, mahsûsâtın üst sınırlarına tırmanarak, daha yoğun ve daha farkında olarak benliğin derinliklerine açılır. Bilinç farklı bir boyutta, benlikten geçerek, nefsin kendisine mülhak olacağı ve vuslata ereceği yeni ve aşkın bir manevî objeye yönelir. Bu başladığı anda, ruhî hayatta bir değişme ve kıpırdama başlamaktadır. İşte sûfînin hayat ve varlık bulduğu alan burasıdır.

İslam toplumlarında bugün "***sosyal bir olgu***" olarak gördüğümüz "***Tarikat***"ların temeli ilk varlık sahnesine "***sufizm***" olarak çıktı. Müesseseleşme devrinde hâricî tesirlere açık olduysa da, kurumsallaşmadan önceki sûfizm, İslam'ın öznel; siyasî, sosyal, kültürel, zihnî ve dinî şartlarında var olmuştur. En temel varlık nedeni de İslam'ı bir din olarak, daha derinde yaşamak ideali ve arzusudur. Diğer bir ifade ile, dinî bir tecrübenin ruhta ve mânâda derinleşmesinden ibarettir.

İlk Müslüman sûfîler bütün dikkatlerini zühde, insanın dünyaya, âhirete, nefse ve Allah'a karşı tavrını belirleyen ayetlere vermişlerdir. Bu, yeni fetihlerle gelen açılım neticesinde daha da belirgin hâle geldi. O döneme kadar İslam'ın iç dinamikleri ağırlıklı olarak fıkha, kelama ve hadis nakli ve derlemesine yönelmişti. Sûfîler onlardan farklı olarak "***takva***"yı ve Kur'ânî bir tabir olan "***Muttakiler***" kavramını daha derinlemesine kavramak istediler. Elbette ilk, kelâm, fıkıh ve hadis otoriteleri de Muttakî insanlardı. Ama sûfiliğe meyleden kimseler bunu, daha derinlemesine duymak, tecrübe etmek ve yaşamak arzusunda oldular. Onlara göre fkıh ve kelamcılar, işin zahirî, lafzî ve şeklî yönüyle fazlaca meşgul oldular. Fıkhın getirdiği sistematiği kuru ve şekilci olarak algıladılar. Kelamcılar ise bir anlamda rasyonel akılla felsefe yapıyorlardı. Bu ise, *sıfât, esmâ ve zât* hakkında deneyimlenmemiş kuru cerbezelere yaslanıyordu onların nazarında.

Bir tarafta kuru şekilcilik, diğer tarafta zihnî şaşkınlık!.. İşte Sûfizmin varlık alanı ve nedeni buydu.

Sufizmin esasını, nefisle mücadele, kalbin mâsivâdan temizlenmesi, rûhun duâ ve zikirlerle beslenmesi ve nafileleri çoğaltmak gibi unsurlar oluşturmaktadır. İslam medeniyetinin, sosyal aklının, ibadet ve muamelâtının bel kemiğini fıkıh metodolojisi oluşturmakta ise de tasavvuf, İslam mâneviyatının en önemli bir tezahürüdür. "*Tasavvuf, yalnızca Sûfi'nin benimsediği bir hayat tarzı değildir. Aynı zamanda Sûfi'nin Rabbiyle, kendiyle ve sonra da bütün âlemle ve içindekilerle nasıl ilişki kuracağını belirleyen özel bir bakış açısıdır da. Fakat bu bakış açısı daha genel anlamda ve felsefî düzlemde, tam bir dünya görüşüdür. Sûfiler dünyaya bakışlarında Müslümanların genelinden, dine bakışlarında, fıkıh ve kelamcılardan, Allah, insan ve kâinata bakışlarında da felsefecilerden ayrılırlar.*"[136]

Tasavvuf birinci dönemden itibaren –ki o döneme zühd devri diyoruz– her devirde dünyaya karşı genelden farklı bir tutum izler. Üçüncü asrın başlarından itibaren olgunlaşma çağına girmesiyle fukaha ve kelamcıların dini anlayışlarından, üçüncü asırdan sonra da geleneksel felsefenin bakışından ayrılmıştır.[137] Hasılı tasavvuf, hemen her dönemde Allah-din ve dünyaya karşı tavrında Müslümanlar üzerinde ruhî tesirleri geniş bir inkılab yapmıştır.

İkinci asrın sonlarına kadar sûfi hayat ve sûfi terminoloji düzenli bir olgu olmaktan çok münferid bir tezahürdür. Hicri II. asrın sonlarında ve üçüncü asrın başlarında gördüğümüz ***Zaviye ve Ribât***'lar içinde düzenli bir sûfizm bu dönemde yok. İlk sûfiler; *kalp*, *nefs*, *vicdan*, *zühd*, *uzlet*, *takva*, *vera*, *havf*, *reca*, *ma'rifet*, *ihsan*, *muhabbet* ve *aşk*, *dünya* ve *ahiret*... gibi kavramlarla uğraştılar. Bir sonraki kuşak, *vahdet ve kesret, keşf ve şühûd,*

---

136 Bkz.: Afîfi, a.g.e., s. 92.
137 Bkz.: Afîfi, a.g.e., s. 92.

fenâ ve bekâ... gibi kavramları icâd ettiler ve ruhî tecrübelerini bunlar etrafında derinleştirdiler. Üçüncü asırda sufizm giderek önce *uzlet ve seyahata* sonra da *hângah, ribât*, ve *zaviyelere* doğru örgütlenen bir dönüşüm geçirecektir. Bu dönemde süratli bir camaatleşme faaliyetini görüyoruz. Sûfiler arasında, mescidlerde başlayan halkalar, *hângâh* ve *zaviye*lerde ilk mütehassıs sûfi şeyhler etrafında düzenli bir hayata intikal etmiştir. Buralarda ilk kurucu şeyhlerin önderliğinde sûfi ekol/mektepler oluşmuş ve sâlikler, cemaat öğreti ve edeblerini, özel bir tarzda bu meşayihten almaya başlamışlardır. Hatta bu sûfî ekoller belli şehirlerde, bu şehirlerin isimleriyle iştihar ederek, İslam maneviyatının değişik merkezî tezahürlerini meydana çıkarmışlardır. İlk sistemli sûfî terminolojisi de buralarda doğmuştur.

Tasavvuf başlangıçta dinin tesbit ettiği ilkelerin dışında, herhangi bir esas ve kaidesi olmayan basit zühd hayatından, formal kuralları olan kurumsal ve düzenli bir ruhî hayata doğru tedricen ilerledi. Nefsin hastalık ve âfetleri ve bunları tedavi yöntemlerine yönelik muayyen riyazet ve mücahede metodlarına sahip bir sisteme kavuşmadan önce bir geçiş dönemi yaşadı. Burada tasavvuf genel olarak, dini ahlâkla bezenmek ve ibadetlerin bâtınî anlam ve hikmetlerini anlamaya çalışmaktan ibaretti. Geçiş dönemi olsa da rıza, tevekkül ve zühdde düzenli bir hayatı ısrarla oluşturma isteği mevcuttur. İbrahim Edhem (ö. 161), Ma'ruf-u Kerhî (ö. 200), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185), Fudayl b. İyaz (ö. 189)... gibi sûfiler bu geçiş döneminin öncüleridir.

Tasavvuf bu dönemden sonra "***vecd, keşf ve zevk***" dönemine girdi. Bu dönem tasavvufun en yüksek ve parlak devrini teşkil eden altın çağdır. Üçüncü ve dördüncü asrı içerir. Önceki geçiş döneminde tasavvuf, dinin hükümlerinin bâtınî mânâları ve kalplerdeki tesiriyle ilgilenen bir ibadet metodu olarak kabûl edildi ve ibadetlerin zâhir anlamları üzerinde yoğunlaşan fıkıh

ilminin mukabili olarak görüldü. Yeni dönemde ise, bir nefis terbiye yolu ve kelamcıların bilgi metodlarının karşısında yeni bir "***bilgi medotu***" haline geldi. Tasavvuf, nefis terbiyesi, mücâhede ve riyazeti, "***hal***" ve "***makam***"lara ulaştıran vesileler olarak görmekle yetinmedi; bilakis metodlarını, gizli mânâlar ve başkalarınca bilinmesi mümkün olmayan zevkî bilginin elde edilmesinde yardımcı unsurlar olarak kullandı.[138]

İşte daha sonraları, giderek yalnız "***tarikat"*** olarak anılacak olan manevî müessesenin gelişim süreci böyle başladı. Dördüncü asır ve sonrasında artık *tarîkat, sâlikin, bu sûfî gelenek içinde oluşmuş olan manevî yol ve silsilelerden birinin öngördüğü öğreti, âdâb ve merasimlerin bütününe uymak* anlamına geliyordu.

Çok genel olarak İslam tasavvufunun iki yönü vardır; ***Birincisi,*** "***amelî***" yönüdür ki, zühd ve onun gerektirdiği ibâdet hayatı, Allah'a yönelme, nefsânî ve dünyevî şehvetleri terk, her çeşit mücâhade ve riyazete sarılmadan ibarettir. ***İkinci yön*** ise, "***manevî ve işrâki*** " yöndür. Böylesi katı bir zühd ve mücâhade ahlâkının ve hayatının ortaya çıkardığı, nefse, kalbe ve ruha ait hallerdir. *Vecd, zevk, ma'rifet, muhabbet, cezbe, sekr, incizab, sahv* ve *makâmât*tan ibaret olan her şeydir. Elbette bu kuşbakışında İslam tasavvuf tarihinin bütün görünümlerini vermek mümkün değildir. Uç durumları ve sapma noktaları üzerinde ise durmak bahsin haricindedir. Hem bunun yeri burası değildir. Kısaca görüldüğü gibi "Tarikat" biçiminde örgütlenme, İslam tasavvufunun ve sûfizminin oldukça özel bir görünümüdür. Başta da ifade ettiğimiz gibi, İslam tarihinin öznel maddi, sosyal, siyasal, zihnî ve dinî şartlarının ortaya çıkardığı bir biçimdir. Sûfi yaklaşımlar her çeşidiyle, şer'î sınırlar dahilinde kaldıkça, İslamî ibadet ve taat hayatının rûhî ufkunu genişletmede önemli tezahürlerden birisi olmuştur. Genel nasslardan ve takib edilen gelenekten

---

138 Bkz.: Afîfî, a.g.e., s. 81-115.

uzaklaşmış marjinal ve mistik öğretiler olduysa da İslam tasavvufu, İslam tarihinde ve İslam toplumlarında manevî birliğe dönüşün her zaman güçlü bir yolu olmuştur. Geniş İslamî halk kitlelerinin yüzyıllar boyunca şer'î normlarla ve klasik dinî öğretilerle özdeşleşmelerinin de popüler bir imkânını oluşturmuştur. Fıkhî ve kelamî metodolojiye göre, sosyal hayatın değişen şartlarına entegre olmada daha kolay bir yöntem geliştirmiştir. S. Hüseyin Nasr'ın da dediği gibi İslam'da Sûfizm, dini yüzyıllar boyunca entelektüel, manevî ve ahlâkî olarak yenileyen gizli kalp olmuştur ve hem İslam'ın yayılmasında hem de öteki dinlerle ilişkilerinde büyük bir rol oynamıştır.[139]

b- M. F. Gülen'de Sûfizm ve Sûfî Tezahürler

M. F. Gülen hareketi, sûfizm anlamında bir hareket değildir. Evet o, yaşamı boyunca bütün vaaz, sohbet, yazı ve makalelerinde Sûfizme ait kavram, terminoloji ve yaşantıyı sık sık dile getirmiş, vurgulamıştır. Bireysel anlamda o, kelimenin tam anlamıyla '*çağdaş bir zâhid*'tir. Ancak onun sûfizmi daha ziyade bireysel/ferdî bir eğilimle sınırlıdır. Sufizmin bir bölümünde olduğu gibi dünyayı ve toplumu terke dayanan bir zühd hayatını benimsemez. Ona göre, *Ruhbanlık* tarzında bir zühd, İslam'ın öngördüğü bir erdem değildir. Çünkü İslam özü itibariyle sosyal bir dindir. Ve ruhbanlık sosyal hayatın ruhuna aykırıdır. Diğer taraftan o, bütün bütün dünyaya dalmayı, kişisel ve maddi zevklerin bütün imkânlarını ve sınırlarını tüketmeyi de doğru görmez. Zahidlik dünyayı bütünüyle terk etmek olmadığı gibi, dünyevî zevklerle hemdem olmak da değildir. Zira Kur'ân bizi bu noktada itidale davet etmektedir. Kur'ânî hitapta d.yayı terk, ondan kaçma, yüz çevirme ve bütünüyle uzaklaşma manasında değildir. Belki ahlâkta, ruhta ve yaşantıda dünyevileşmeye (ehl-i

139 Bkz.: S. Hüseyin Nasr, İslam'ın Kalbi, Gelenek yayınları s. 49.

dünya olma) karşı bir söylem vardır.[140] İslamî anlayışta dünyanın üç yüzünden bahsedilir: ***Birincisi***; kendine, salt dünyaya bakan yönü. ***İkincisi***; esmaya bakan yönü. Yani Cenab-ı Hakk'ın esmasının, sıfat ve ef'âlinin tecellilerinin gerçekleştiği bir alan olması yönü. ***Üçüncüsü*** de âhirete bakan yönüdür.[141] Kur'ân'da bu birinci yönüne yönelik ikaz ve uyarılar yer alır. Bu yönünün geçici ve aldatıcı olduğu hususu sık sık vurgulanır.[142]

İkinci ve üçüncü yön sûfizmin dünyayı algılama biçiminin merkezini ve tabiatını oluşturur. Birinci yönüne iltifat etmez. Evet klasik tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinde görülen ve dünyayı terke dayanan bu zühd ahlâkının ve anlayışının Kur'ânî nüveleri ve temelleri vardır. Kur'ân'da pek çok ayet dünyayı zemmeder. Sûfiler bu nevi ayetlerden yola çıkarak, dünya hayatının zemmini sistemleştirerek "***amelî ve kalbî/ruhî bir tavra***" dönüştürdüler. Şüphesiz bu tavır alış neticesinde, muhteşem bir manevî kültürel birikim, tecrübe ve terminoloji ortaya koydular. Bu göz ardı edilemez. Ancak İslam'ın ilk asrında –sahabe kısmen tabiun– sahabe arasında *takvâ* ve *verâ*'da temayüz etmiş pek çok kimse olmasına rağmen bu anlamda bir dünyayı ve sosyal hayatı terk görülmez. Muhtemelen bu asırda "**terk**"e dayalı bir zühd anlayışının tezahür etmemesi, sahabenin İ'la-yı Kelimetullah, tebliğ ve irşad vazifesini her türlü özel hayatın, rûhî ve manevî tecrübenin, hatta sosyal gelişmenin önünde tutmalarından kaynaklanıyordu. Onlar için en önemli husus –bunu hepsi derinden duymalarına rağmen– İslam'ın ruhta meydana getirdiği inkılabı

---

140 Bkz.: M. F. Gülen, Sonsuz Nur, 2/472-484; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 40; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 193; Kur'an'dan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/72; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 157; Fasıldan Fasıla, 4/109.

141 Bkz.: Bediüzzaman Said Nursi, Sözler, Otuzikinci Söz, Beşinci Remiz.

142 En'am sûresi, 6/32; Ankebut sûresi, 29/64; Muhammed sûresi, 47/36; Hadid sûresi, 11/20.

sistemleştirmek değildi. Onu yaşamak, duymak ve tatmak vardı, ama bireyseldi. Sosyal ve toplumsal olarak en önemli mesele "**tebliğ ve davet**" idi. Bu yüzden İslam'ın bu ilk asrında böyle bir "terk" anlayışı gelişmedi.

Sonraki iki-üç asırda, fetihler ve yabancı kültürlerin İslam'a katılması, nüfûz etmesi neticesinde gelen bâriz bir dünyevileşme ve siyasallaşma sorunu oluştu. Bu değişim bazı insanları dünyayı ve sosyal hayatı terke sevk etti. Ayrıca İslam bu dönemde hem devlet, hem de medeniyet olarak var olmuş, uluslararası düzeylerde söz ve güç elde etmişti. Yani bir anlamda "**tebliğ ve davet**" işiyle uğraşan yeterli sayıda insan da vardı. Nüfus kalabalıklaşmış, toplum; ulema, asker-mücahid, idareci elit ve genel tâbi kitle olmak üzere belli düzeyde ayrışmıştı. Diğer taraftan felsefî ve kelamî tartışmaların kızışması bu sosyal ve kitlesel değişime eklenince tüm bunlar bazı fıtratlarda zühd ve terk düşüncesini uyardı. Dünya hayatının zemminin örgütlü bir terke ve zühde dönüşmesi bereketli bir ruhî hayata ulaştıysa da, bu tür bir yaşama biçimi sahabe devrinde mevcut değildi. M. F. Gülen de selefleri gibi dünyayı terk meselesini, "**kesben değil, kalben terk**"[143] noktasında yorumladı. Bu yorum ondaki zühd anlayışını sahabe anlayışına yaklaştırmıştır. O, daha ilk vaaz, sohbet ve yazılarında sık sık sahabenin zühd, takva ve verasını, ibadet ve taattaki derinliğini, dinî tebliğdeki gayret ve fedâkarlığını dile getirdi. Ayrıca müstakil olarak belki yüzlerce defa **zühd, takva, vera, kalp, nefis, havf, ma'rifet, muhabbet**... gibi sûfî terminolojinin en merkezî kavramlarına vurgu yapmaktaydı. Ancak tüm bu sûfî ezgiler onda bireysel bir dinî aşkınlık ve ferdî yaşama olarak tezahür etmiştir. Sûfizmi bir tarikat vechesinde sosyal bir olgu haline hiçbir zaman dönüştürmedi. Bu yüzden

143 Bkz.: M. F. Gülen, Kur'an'dan İdrake Yansıyanlar, 2/307-313; Kırık Testi, s. 203.

cemaatin sosyal varlığına ve şahs-ı mânevisine daha fazla vurgu yaptı. Cemaatin misyonu olarak da titizlikle üzerinde durduğu şey, **İ'la-yı Kelimetullah, hizmet, başkaları adına fedakârlıkta bulunma, kendini Hakk'a ve halka adama**... gibi dinî/sosyal içerikli unsurlardı. Ve yine aynı nedenden ötürü "**uzlet ve halvet**" gibi klasik tasavvufun, sâliki toplumsal hayattan uzaklaştıran bazı ilkelerini daha farklı yorumladı. Onun çileciliği, uzleti ve halveti bir yönüyle bireysel, diğer yönüyle de toplumun ve diğer insanların sıkıntı, dert ve problemleriyle hemdem olmada anlamını buluyordu.[144] Kısaca M. F. Gülen sûfî derinliğe ve terminolojiye bireysel anlamda vurgu yapmaktadır. Sosyal olarak ise, cemaatsel faaliyete, şahs-ı manevîye, Hakk'a ve halka hizmete daha sistematik yaklaşmaktadır. Bu, hadd-i zatında Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'in ve ashabının dinî tavrına, tebliğ ve irşad çizgisine uymaktadır. Onlar oldukça zor şartlarda, kanaatkâr, kılı kırk yaran bir hassasiyetle, fakr u zarûret içinde yaşadılar. Onların sûfiliği, manevî coşku ve derinliği kesinlikle daha sonraki sûfilerden geri değildi. Ama bununla birlikte onlar, hiçbir zaman toplumdan kopuk bir uzlet ve halvet anlayışını benimsemediler. Allah yolunda cihad etmeyi, tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunmayı her şeye tercih ettiler. İşte M. F. Gülen'in cemaatsel faaliyetinin, sosyal ve merkezî misyonunun ana çizgileri bu temadan beslenmektedir.

Şüphesiz sûfî yaşama biçimini hem bireysel bir tavır olarak, hem de sosyal bir hareket tarzı olarak benimseyen ve vurgulayan hareket, cemaat ve oluşumlar İslam tarihi boyunca var olagelmiştir. Biz burada onları yargılama, hareket tarzları ve düşünceleri hakkında herhangi bir kanaat oluşturma durumunda değiliz.

144 Bkz.: M. F. Gülen, Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/41, 2/146, 174, 202, 212, 245. Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 129; Ayrıca bkz.: Sefer, Sızıntı, Kasım-1999; Halvet-Celvet, Sızıntı, Şubat-2000.

Yalnızca sûfizmin farklı biçimlerde varlığını sürdürerek, İslam maneviyatının da farklı biçimlerini oluşturduğuna işaret etmiş olduk.

Burada bir hususa daha değinmekte fayda var. ***Tarikat*** kelimesinin daha kapsamlı bir manası da vardır; ***hangi şekilde olursa olsun, Allah'a doğru sülûk eden kişinin yaşadığı ruhî hayata tarikat denir.*** Bu sülûkun, herhangi bir sûfî tarikatına uygun olup-olmaması önemli değildir. Tarikat bu anlamda –kelimenin tam manasıyla– ferdî/bireyseldir. Çünkü Allah'a sülûk eden her insanın, özel ferdî hayatı ve tek başına yaşadığı rûhî bir âlemi vardır. Eski sûfîler, "*Allah'a giden yol (tarik)lar sâliklerin adedi kadardır*", demişlerdir.[145]

Tarikatın her ne kadar geniş anlamda böyle bir tanımı varsa da bu, ikinci asır ve öncesi sûfî hayat için daha geçerli bir tanımdır. Ama ikinci asırdan sonra tarikat, kesinlikle örgütlü bir yapıdır. Özel terminolojisi, öğretisi, merasimi, âdâb ve usulu olan komple bir sistemdir. Yalnızca samimi kalple Allah'a teveccühü, bireysel zühdü, takva ve verayı içeren münferid bir manevi tecrübe değildir. Bu açıdan bakınca M. F. Gülen'in anlayışı tarikattan ziyade, sûfizme uygundur. Gerçi sûfizm-tarikat ayrılığı meselesi, ne sosyal bir olgu olarak, ne de düşünsel temel bakımından bütünüyle genel bir kabul haline gelmiş değildir. Böyle bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde söylenebilecek çok şey vardır. Biz de muhtemel yaklaşım farklılığını mahfuz tutuyoruz. Ayrıca günümüzdeki Tarikat biçimlerinin de üçüncü-dördüncü asırdaki terke dayalı zühd anlayışından oldukça farklılaştığını da ifade etmiş olalım. Çağdaş Tarikatler, bireysel manevî ve ruhî tecrübelere dayalı sûfî anlayışını devam ettirmekle birlikte, hizmet anlayışlarını sosyal alana da taşımaktadırlar. Bu manevî kitlesel ve sosyal değişimi de göz ardı etmemek gerekir.

---

145 Bkz.: Afîfî, a.g.e., s. 116.

Bu açıdan bakınca bugünkü "tarikat" biçiminde teşkilatlanmış pek çok oluşumun "***cemaat***" biçimine yaklaştığını söyleyebiliriz. Hem uzlet ve halvet, hem de terke dayalı zühd anlayışları, kadîm tarikat formlarından ciddi olarak uzaklaşmıştır. Ancak formel olarak geleneksel usûl ve merasimler sürdürülmektedir. Bu noktada eski âdâb ve usûle yeni ve çağdaş ritüel ve simgeler eklenmiştir. Ama sonuçta bu farklılaşmaya rağmen pek çoğu da varoluş biçimini **"tarikat**" olarak tanımlamaktadır.

M. F. Gülen bireysel olarak çağdaş bir sûfî sayılabilir. Ama cemaati/hareketi sûfist bir hareket ya da tarikat olarak nitelendirilemez. Çünkü ne sosyal bir olgu, ne de âdâb, usûl ve hiyerarşik yapı olarak sûfist ve tarikat geleneğiyle örtüşmez. Yukarıda da söylediğimiz gibi M. F. Gülen, sûfizme ait, daha doğrusu İslamî, manevî ve ruhî hayata ve derinliğe ait kavramsal terminolojiyi bireysel-ferdî bir eğilim olarak öngörmektedir. Ayrıca o bu kavramların Müslümanların sosyal hayatlarına yön vermedeki önemine de vurgu yapar. Ancak sosyal bir hareket tarzı olarak ***tarikat*** biçiminde bir örgütlenmeyi ya da tezahürü esas almaz. *Bu yüzden onun hareketini "**tarikat**" şeklinde değerlendirmek, hem tarihsel gerçekler, hem de hareketin temel dinamikleri açısından yanlıştır.*

3- CEMAAT VE ŞAHS-I MA'NEVÎ KAVRAMI

Yukarıda, M. F. Gülen hareketinde sufizmin bireysel bir tezâhür olarak varolduğunu ve cemaatın en temel vurgularının tarikat tarzı öğreti, üslup ve merasimlerden ziyade, cemaatin şahs-ı mânevisine yöneldiğini ifade etmiştik. Burada cemaat, manevî bir birlik ve şahsiyet olarak düşünülür ve tüm bireylerin; iradelerinin, düşünce, inanç, davranış ve eylemlerinin bütünleşmiş bir formunu ifade eder. Cemaatsel ilkeler yek vücud olmuş bu farklı irade ve gayretlerin somutlaşmış bir biçimidir. Her

birey bir buz parçasının okyanusa katılması gibi kendini, enaniyet ve egosunu cemaatin manevî şahsiyeti içerisinde eriterek onunla bütünleşir. Dolayısıyla şahs-ı manevîye katılmak demek, kişinin kendi çıkar, menfaat ve hazlarını, özel yaşama zevk ve uğraşlarını terk etmesi demektir. Ya da en azından cemaatin şahs-ı manevîsinin müntesiplerden beklediği alanlarda hiç olmazsa böyle davranması beklenir.

Şahs-ı manevînin teşekkülü, i'lâ-yı kelimetullah etrafında şekillenir. Bütün cemaatsal faaliyetler, ritüel ve sembolik değerler, ilke ve hedefler bu gayeye yönelir. Allah'ın adının tüm insanlığa duyurulması ideali, hem teker teker fertleri, hem de cemaatin manevî varlığını bütünüyle kuşatır. Evet tüm beraberlik çeşitlerinde, hatta ideolojik ve siyasî örgütlenmelerde de hizbin metafizik ve mistik bir varlığı olduğu hususu yer alır. Müntesiplerden buna saygılı davranması, kişisel çıkarlarını göz ardı etmesi talep edilir. Ancak bu tür varlıklar somut çıkarlar, beklentiler ve dünyevî idealler üzerinde şekillenir. Mesela yalnız ve yalnız Allah'ın rızâ ve hoşnudluğu, âhiret ve ebediyet düş.cesi gibi bir ideal taşımazlar. Hepsi nihayet, ya toplumda bir güç ve mevki sahibi olma veya toplumsal dengelere yönelik siyasî/sosyal baskı oluşturabilecek kitlesel ve maddi bir hüviyete kavuşma temelinde varlık bulur. *Dolayısıyla cemaatin manevî şahsiyetini bu tür dünyevî, maddî ve güç dengeleri etrafında biçimlenen oluşumlarla karıştırmamak gerekir.*

Diğer taraftan manevî şahsiyet denilen şey, Allah'ın (cc) i'tâ, ihsan ve lütfî tecellilerine mazhar olan bir varlıktır. Sûfi gelenekte, sûfiler nasıl manevi tecrübeler ve deneyimler neticesinde birtakım hususî ve ilâhî lütuflara ve tecellilere mazhar oluyorlarsa, burada bu tecellilere daha yoğun ve külliyetli olarak cemaatin şahs-ı manevîsi mazhar olur. Ayrıca cemaatlere ve şahs-ı manevîlere olan tecelliler, her zaman bireylere ve bireysel tecrübelere nisbetle daha

külliyetli olur. Bir hadis-i şerifte Allah'ın rızâ ve hoşnutluğunun; lütuf, ihsân ve tecelliler olarak her zaman cemaatle beraber olduğu vurgulanır.[146] Hatta subjektif bir bilgi alanına işaret etse de, şahs-ı manevi kavramının anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünerek sûfî gelenekte mevcut olan bir telakkiye burada kısaca yer vermek istiyorum. Zira kavramın oluşmasında bu tür sæî temeller de katkıda bulunmuştur. Bilindiği gibi tasavvuf literatüründe kutup, kutbu'l-aktab, Gavs vb. önemli manevî şahsiyetler, ilâhî tecellilerin, ihsan, i'tâ, feyz ve lütufların sâliklere dağıtılmasında bir nevi merkez trafo hükmünde olan şahsiyetler olarak tasavvur edilirler. İlâhî tecelli ve lütuflar öncelikle bu şahsiyetlere yönelir ve onlar da gelen vâridâtı şahıslara, Allah'la yakınlıklarına göre ulaştırır ve dağıtırlar. İşte tasavvuftaki bu kavramların ifade ettiği anlam, burada, cemaatin şahs-ı manevîsi tarafından temsil edilmektedir. Yani kutbiyet, Gavsiyet vs. şeklinde bilinen tarihsel manevî şahsiyetler, bu dönemde cemaat biçimindeki şahs-ı manevîlerde varlık bulur. Dolayısıyla cemaatin birliği, manevî varlığı ve şahsiyeti, bu açıdan da manevî ve metafizik bir anlam taşımaktadır:

"... *Şahs-ı manevîye bağlılık, ferdin kendini cemaatte eritip onunla bütünleşmesi demektir. Cemaat ise, aynı düşünce, ideal ve mefkûrede birleşen fertlerden meydana gelen topluluktur. (...) Cemaat olma, kolektif şuura ulaşmakla elde edilir. Kolektif şuur, ferdi kendi yapısı içinde eritir ve onu çok buudlarından bir buudu haline getirir ve artık ortada mutlak ferd yoktur, cemaat vardır. Ferd cemaatleşmiş, cemaat da âdetâ tek bir ferd olmuştur. (...) Böyle bir atmosferde yapılan ibadetler bütünüyle aynı havuza akmaktadır. Böyle olmasa da cemaatin şahs-ı manevîsi hızla manevî mertebelere ve zirvelere yükselir. (...) Cemaat özünü, keyfiyet planında koruduğu sürece de hep yükselir. Öyle ki bazen bir cemaat, gavsiyet ve kutbiyeti*

146 Tirmizi, Fiten, 7

bile temsil eder. (...) Bir cemaat, kutbiyet ve gaysiyeti temsil makamına yükselince, şefaat dairesi de o seviyede genişler ve bazen bütün cemaat fertlerini içine alır..."[147]

Görüldüğü gibi M. F. Gülen cemaatin şahs-ı mânevisini önemsemekte, cemaatsal faaliyetlerin bereketlenmesinde, mânen yükselmesinde ve kıymet kazanmasında onu önemli bir unsur olarak görmektedir. Ayrıca şahs-ı manevî kanalıyla meydana gelen manevî yükselme, miraciye ve seyr u sülûk'un, diğer usullere nisbetle daha güvenilir, risksiz ve kibirden uzak olduğunu vurgular. Bu, tasavvuftaki "Velâyet" kavramıyla ifade edilen durumdur. Ama burada şahs-ı manevî'nin velâyeti söz konusudur:

"*Velayetin 'şahs-ı manevî' ile temsil edilmesi, hem en kestirme hem de en garantili bir yoldur. Zira ortada, ferdi kendini beğenmeye sevk edecek bir durum yoktur. Elde edilen makam şahs-ı manevîye aittir. Dolayısıyla da ferd, nefsini gurura sür+leyici her türlü engel ve engebelerden korunmuş demektir. (...) Diğer taraftan günümüzde hiçbir ferdin tek başına böyle makamları kazanması mümkün değildir. Evet, bizler ancak şahs-ı manevî'ye intisabla zirveleri yakalayabiliriz...*"[148]

Hatta M. F. Gülen, bir cemaatin kurbiyet, kutbiyet ve gavsiyeti temsil edebilmesi için asgarî üç şartından bile bahseder:

"*1- Cemaat fertleri birbirleriyle çok sıkı irtibat içinde olmalı,*

2- Herkes aynı duyguları dolu dolu paylaşmalı,

3- İbâdet, evrâd u ezkâr ve kulluğun her çeşidi üzerinde kemâl-i hassasiyet ile durulmalıdır."[149] diyor.

Duygu birliği, manevî kardeşlik ve ibadet u tâat içinde yaşama, ilâhî emir ve yasakları hassasiyet ile yerine getirme, cemaatin şahs-ı manevîsini oluşturan ve takviye eden unsurlar olarak

---

147 M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla-I, s. 171-172.

148 M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla-I, s. 172.

149 M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla-I, s. 173.

takdim edilmektedir. Duygu, düşünce, ideal ve ülkü birliği cemaatin en temel esasıdır. Bu, hemen her tür cemaat yapılarının da temelidir. Herkes tarafından paylaşılan, objektif ve genel-geçer ilkeler, cemaatlerin maddi varlığını oluşturan esaslardır. Ama cemaatlerin şahs-ı manevîlerinin teşekkülü ve yükselmesi için manevî bir tutkala daha ihtiyaç duyulur; samimi inanmışlık içinde hassas ve derin bir manevî yaşama biçiminin de o cemaate mensup fertlerce gerçekleştirilmiş olması gerekir. Aksi halde cemaatin şahs-ı manevîsi her an dağılmaya, zayıflamaya ve kırılmaya maruz kalabilir. Her ferd, cemaata mensup olmanın, aynı zamanda manevî bir şirketin üyesi olmayla da aynı anlama geldiğinin bilincinde olması gerekir: *"İslamî cemaatlerden herhangi birine dahil olan her ferd, manevî bir şirketin üyesi de sayılır. Dolayısıyla onun her ameli Hakk nezdinde, böyle bir şirkete üye olmanın bütün avantajlarını hâizdir.. Yani ferd, bu konumu ile, cemaate ait bütün sevaplara iştirak etmiş olur...*"[150]

Görüldüğü gibi "şahs-ı manevî" kavramı burada tamamen sûfî derinliğe haiz bir kavram olarak belirmektedir. Tasavvuf geleneğinde bu kavram üzerinde duranlar olduysa da pek yaygın bir durum değildir. Cemaatlerin ortaya çıktığı son modern dönemde yaygınlık ve derinlik kazanmıştır. Modern paradigmalar açısından kavramla zihinsel bir yakınlık kurabilmek için aslında elimizde yeterli maddi ve sosyal materyal de mevcuttur. Tüzel kişilik, kurumsal kimlik vb. kavramların az çok ifade ettiği anlam çerçevesi bize yardımcı olacaktır. Hukukî çerçeve içinde maddi ya da sosyal bir hükme ve kanuna bağladığımız kurumsal varlık ve kişilikler zihnimizde neyi temsil ediyorsa, "şahs-ı manevî" kavramı da yaklaşık olarak mânen aynı şeyi temsil etmektedir. Ayrıca modern hukukta, "manevî şahsiyet" kavramı kişisel haklar bünyesinde yer almaktadır.

---

150 M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla-I, s. 174.

Cemaat ve cemaatleşmeyle birlikte daha bir vüzûh kesbeden "şahs-ı manevî" kavramı, hadd-i zâtında modern dönemin sûfî tezâhürünün en merkezî kavramlarından birisi sayılabilir. Çünkü tasavvufun ana amaçlarından birisi de nefsi terbiye ve tezkiye ederek fertlere velâyet (manevi yükselme) yaşatmaktır. Bu en geniş anlamda, cemaatlerin şahs-ı manevîlerinde vücut bulur. Cemaatin şahs-ı manevîsinin velâyeti, tek tek fertlere ve müntesiplere olduğu kadar, cemaatin bütüncül varlığına da yönelik bir seyir takip eder. Müntesipler burada, geleneksel sûfizmin özünde ifadesini bulan bireysel derûnî yaşamda elde ettikleri manevî vâridâtı, cemaatin şahs-ı manevîsinde daha külliyetli ve süratli olarak elde ederler. Bu yüzden "şahs-ı manevî" ve "velâyet" kavramları, modern cemaatleşme olgusunda neredeyse geleneksel sûfî terminolojinin bütününü kuşatan bir genişliğe ve derinliğe sahiptir.

Diğer taraftan bu kavramın varlığı, modern cemaatleri doğrudan sahabe cemaatinin varlığına bağlamakta ve onun yaşama biçimine adapte etmektedir. Sûfizm, İslamî gelenek içinde oldukça özel bir durumdur. Hicrî 2, 3, 4 ve 5. asırların öznel siyasî, toplumsal ve kültürel şartlarında var olmuş yine oldukça özel bir tecrübedir. Sahabenin sosyo-kültürel ve dini yaşama biçiminden bâriz bir şekilde ayrışmaktadır. Cemaat ve cemaatleşme olgusu ise, sahabenin yaşama ve tebliğ merkezli varoluş biçimini, modern dönemde ve çağdaş şartlarda yeniden üretmek ve inşâ etmek istemektedir. Bunun için de hicrî 3, 4 ve 5. asırların öznel şartlarında vücut bulan bu özel tecrübe yerine, doğrudan sahabe yaşamının dinî ve sosyal pratiklerine yönelmektedir. Zira sûfizm toplumun genelinden oldukça izole edilmiş bir zühd ve yaşama biçimini ortaya çıkarmıştı. Bu yaşama biçimi ise bu koyu bireyselliği ile sahabe hayatında görülmez. Bunun anlamı, kesinlikle sahabenin, sonraki sûfilerin sahip olduğu manevî derinliğe ve hassasiyete sahip olmadığı değildir. Tarihen bilmekteyiz ki

sahabenin dinî yaşama ve algılama biçimi oldukça derin ve manevî coşkuya sahipti.[151] Ama bu coşku ve derinlik sosyal bir üslup olarak belirmemişti. İşte cemaatleşmenin var olma biçimi ile sûfizmin var olma biçimi arasındaki farkın temeli de budur.

Cemaat her türlü bereketin kaynağıdır. Hem fertlerin söz, amel ve hizmet duygularını bereketlendirir, hem de onların manevî sülûklarının ve velayetlerinin taşıyıcısıdır. Bu yüzden cemaat, manevî bir şirket gibi fonksiyoneldir. Ortaklık, katılım ve bağlılık duygularını geliştirdiği gibi, onları birbirine kenetleyen manevî bir harç vazifesi de görür.

Şahs-ı manevî kavramı, gerçekte olmayan ve yalnızca cemaatin kurumsal yapısını ifade etmek için kullanılan zihnî bir kavram değildir. Arzın, semânın, yıldızların, dağların vs. İslamî sûfî terminolojide hepsinin birer şahs-ı manevîsi olduğu ifade edilir. Ve yine İslamî kozmoloji öğretisinin en temel yorumlarından birisi olan ve Kur'ân'da da sık sık ifade edilen "*yerde ve gökte canlı-cansız her ne var ise hepsinin, Allah'ı kendi lisân-ı halleriyle tesbih ettiği*"[152] hakikatı, da bu kavramın dayanaklarından birisidir.[153] Bazı hadisler kırk bin ya da yüz bin baş ve ağızlı olan meleklerden ve onların bu dilleriyle Allah'ı tesbih ettiğinden bahseder. Ve yukarıda geçen yıldız, ay, dağ vb. ecrâm ve ecsâmın zikr ve tesbihlerinin bu nevi melekler vasıtasıyla Allah'a ulaştırıldığına işaret edilir. Bir dağın, bir ağacın bir şahs-ı manevîsi var ve müekkel bir

---

151 www. herkul.org, Kırık Testi "Velayet" 16.Mayıs.2004.

152 Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetler için bkz: İsra sûresi 17/44; Cuma sûresi 62/1; Teğâbun sûresi 64/1; Hadid sûresi 57/1; Haşr sûresi 59/1, 24; Saf sûresi 61/1.

153 "Hem meselâ küre-i arz, küre-i arzın nevileri adedince başlar ve o nevilerin fertleri sayısınca diller ve o ferdlerin âzâ ve yaprak ve meyveleri miktarınca tesbihatlar yaptığı için, elbette o haşmetli ve şuursuz ubudiyet-i fıtriyeyi bilerek, şurdârâne temsil edip dergâh-ı ilâhiyeye takdim etmek için, kırk bin başlı ve her başı kırk bin dil ile ve herbir dil ile kırk bin tesbihat yapan bir melek-i müekkeli bulunacak ki, ayn-ı hakikat olarak Muhbir-i Sadık haber vermiş." Bkz.: Bediüzzaman Said Nursi, Şualar, On Birinci Şua, On birinci Mesele.

melek tarafından murakabe edilir. Yüz bin ağaçlı bir dağın şahs-ı manevîsi oluyorsa, elbette yüz bin müntesibi bulunan bir cemaatin de böyle bir şahs-ı manevîsi vardır. Yani bu mesele yalnızca epistemolojik ve yorumsal bir mesele değil, doğrudan İslam'ın insan, varlık, evren ve kozmoloji anlayışıyla da bağlantılıdır.

Yukarıda da bahsi geçen hadiste "**Allah'ın kudret elinin, gücünün, lütuf ve ihsanının cemaat üzerinde**" olduğu ifade edilir. Yeryüzünde matmah-ı nazar-ı ilâhî, insan-ı kâmildir. Allah'ın lütuf ve ihsanının en küllî ve câmiiyyetli tecellisi insan-ı kâmil üzerine yönelir. İnsân-ı kâmil, bütün İslam tasavvufunun ve tarihinin, zühd ve sülûkunun ideal örneğini ve özetini ifade eder. Bütün manevî ve rûhî mücadelenin esası insanı, maddî-manevî cihâzâtıyla "kâmil insan" kılmaya yöneliktir. Ama kemale ermiş en mükemmel bir insan bile, Allah'ın lütuf ve ihsanlarına mazhariyet cihetiyle, bir cemaatin şahs-ı manevîsine yetişemez. Maddî olarak nasıl ki en dâhî insan bile, bir bilim heyetinin ortaya koyduğu performansa ve ulaştığı neticeye ulaşamamaktadır. Aynen bunun gibi, manevî olarak da durum aynıdır. Allah'ın rahmetinin, lütuf ve feyzinin en kesretli ve külliyetli tecellisi cemaatın şahs-ı manevîsine teveccüh eder. Bu yüzden cemaat ve şahs-ı manevî formu, modern dönemde İslamî geleneğin ve tebliğ faaliyetinin en temel görün-lerinden birisini oluşturmuştur.[154]

4- HAREKETİN TEMEL DİNAMİKLERİ

Herhangi bir hareketin dahilî dinamiklerini analiz etmek iki açıdan önemlidir; ***ilki***, bu dinamiklerden yola çıkarak hareketin derûnî yapısına nüfûz etmeyi mümkün kılması. ***İkincisi***

154 Ayrıca bkz.: M. F. Gülen, Prizma, 4/76; İnancın Gölgesinde, 2/174; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 35; Prizma, 1/128, 3/12-13; Kırık Testi, s. 121-126; Gurbet Ufukları, s. 18, 89.

de, parçalı analizler yapılırken bütünün gözden kaçırılması gibi bir hataya düşmeyi önlemesi. Dinamikler hareketin bir nevi anahtar kavramları gibidir. Hareketin zihnî ve sosyal tavırları daima bu dinamikler etrafında şekillenir. Bunların bilinmesi, sosyal bilim ve hareket analizlerini genel hatalara düşmekten korur. Bundan başka hareket hakkında korsan yorum yapanları suçüstü yakalamamızı da sağlar. Mesela İslamî sûfî tecrübe ve tavırda, insanın kendisini başkalarından küçük görmesi, tevâzu ve mahviyet gibi temel dinamikleri tecrübe eden, bunları yaşayıp hayatında tatbik eden bir insanın, sosyal ilişkilerde mahcûbî (mütevazı, çekingen) bir edâ sergileyeceği muhakkaktır. Şimdi dışarıdan bakan ve bu sûfî ve zâhid karakterli dinamikten habersiz olan birisi, böylesine mütevâzî bir tavrı yorumlarken, sanki sürekli başkalarından bir şeyler kaçırmaya, gizlemeye çalışan, takiyyeci bir tavır olarak algılar. İslamî sûfî dinamiklere ve tecrübeye böylesine sığ bir yaklaşımın bilimsel sayılması mümkün müdür?

İslam'daki sûfî, ahlâkî ve manevî derinlik, hemen her inanandan ailevî ve sosyal ilişkilerinde mütevâzî ve mütehammil olmasını talep eder. Bununla, hem bireyin kendi şahsî erdem ve kemâli, hem de toplumsal ilişkilerin kemâli hedeflenir. İslam gibi manevî ve rûhî derinliğe ve tecrübeye sahip bir dinin, müntesiplerinin ahlâkî ve sosyal tavır alışları üzerinde yaptığı kapsamlı etkiyi anlayabilmek için, onun temel manevî dinamiklerinin ve müntesipleri üzerindeki nüfûz derecesinin bilinmesi zarûrîdir. İslam'ın derûnî hayatını anlamadan, neredeyse sâde Müslümanın bile zihnî ve sosyal tavırlarını hakkıyla analiz etmek mümkün değildir. Kültürel İslam dediğimizde bu bize, herhangi bir Müslümanın İslamla –akîdevî, rûhî, ahlâkî ve sosyal– girdiği ilişkinin genel bir tezâhürünü verir. Bu yüzden temel dinamikler penceresinden baktığımızda Müslümanların bireysel, rûhî, ahlâkî ve sosyal tavır alışları hakkında genel bir perspektif elde

etmiş oluruz. Tüm bu açılardan Gülen hareketinin dinî/manevî sosyal ve kültürel dinamikleri üzerinde bir nebze durmak, hareketin dinî ve sosyo-kültürel tavrını doğru okumada bize yardımcı olacaktır. Şüphesiz burada başlığa çıkardığım konu ve kavramların, İslamî kültürel algıda ifade ettikleri derin anlamlarının yanında, nasıl yorumlandıkları ve sosyal pratiğe nasıl aktarıldıkları da önemlidir. M. F. Gülen'in önemi, bu dinamikleri sosyo-kültürel hayatta başarılı bir biçimde aktiviteye dönüştürmesindedir. Yoksa bu kültürel ve dini dinamikler, kitaplarda ve temel kaynaklarda neredeyse bin beşyüz yıldır mevcuttur. Hatta görüleceği gibi bazıları, Türklerin İslamla buluşmasında sentez kabiliyetleriyle ürettikleri temel dinamikler arasındadır. ***Hoşgörü, müsâmaha ve insanlığa adanmışlık ruhu*** gibi pek çok temel dinamik, Müslüman Türk'ün cihan hakimiyeti mefkûresinin uzun asırlar güzel bir biçimde yorumlayıp insanlığa takdim ettiği değerlerdendir. ***Yesevî ve Mevlânâ çizgisi*** diye nitelediğimiz ve hemen tüm dünyaya armağan ettiğimiz temel insanî değerler, bu dinamikler üzerinde varlık bulmuştur.

Diğer taraftan herhangi bir hareketin iç dinamiklerine vurgu yapmanın anlamı, o hareketin tüm söylem ve sosyal tavırlarının gerisinde mutlaka bu dinamiklerin izlerinin ve tesirlerinin bulunduğuna dikkat çekmektir. Hareketin her eylem ve tavrı, farklı kültürel çevreyle girdiği/kurduğu her ilişki ve medeniyetler arası diyaloga yönelik her girişimi, şu ya da bu biçimde mutlaka bu dinamiklere bağımlı kalır. Dikkatli her yorumlayıcı ve izleyici bunu kolayca yakalayabilir. Bu temel dinamiklerle bağdaşmayan her yorumun korsan olduğunu söyleyeceğim. Özellikle Gülen hareketi hakkında maalesef Türkiye'de yapılan bazı ikinci sınıf gazetecilik yorumlarının hemen hepsini bu kategoride değerlendirmek mümkündür. "***Takiyye***" gibi, "***radikal İslamcı***" gibi, "***siyasal bir toplum ve devlet peşindeler***"... gibi niteleme ve

atıflar bu yüzden korsan yorum ve değerlendirmelerdir. Çünkü ne hareketin ***sosyo-kültürel ilişkilerinden***, ne de ***sosyo-kültürel dinamiklerinden*** çıkarılabilecek bir meşruiyete sahiptirler. Yani her iki açıdan da gayr-ı meşru yorumlardır. Hareketin iç dinamiklerinin bilinmesi bize, hangi sınırlar içinde yorum yapabileceğimizi belirler. Dolayısıyla sosyal analizlerde çok sık karşlaştığımız sınır ihlalleri gibi entelektüel sapmalardan da korumuş olur. Bugün siyasal muhalefet ve eleştiri söylemlerinde sık sık müşahede olunan kör dövüşünün ve belden aşağı vurmaların temelinde de esasen bu tür sınır ihlalleri vardır. Edebî, siyasî ve sosyolojik tenkit ve eleştiri, maalesef bugün sorumsuz kalemlerin elinde evrensel insanî etik sınırlarını ciddî olarak zorlamakta ve kaygılandırmaktadır. Analizler, yapıcı olmaktan çok, yıkıcı ve kırıcı söylemlerin işgali altındadır. Eski bir Arap özdeyişinde, dil yarasının kılıç yarasından daha derin ve kalıcı izler bıraktığı vurgulanır. Bu, bugünkü kavgayı daha iyi tanımlıyor gibi... Dinamikleri okumak insanı, hareketin tabii snırları içinde dolaştırır.

Gülen hareketinin temel dinamiklerine yönelik söyleyebileceğim ve kendimce önemli gördüğüm bir husus da şudur; Hareketin dinamiklerine genel ve bütüncül bir bakışla yöneldiğimizde, hepsinin daha üst bir söylem ve idealle kuşatılmış olduğunu görürüz. Yani bu temel dinamiklerin en belirgin özelliği, İslam'ın ilâhî bir vahiy ve din olarak yöneldiği, ebediyet idealiyle özdeşleşmesidir. İslam, insanı izâfî ve geçici olan varlıklar dünyasının ötesinde, ebedî ve mutlak olan hakikate ulaştırmayı da üstlenir. Bu ebediyete yürüyüş ideali, Gülen hareketinin bütün dâhilî ve sosyal dinamiklerinin özünde mündemiçtir. Bu, herkesçe bilinen bir gerçekmiş gibi görünebilir. Çünkü hemen tüm dinlerin özünde de var olan bir idealdir. Ama bu ideal ve dinamik Gülen hareketinde, yalnızca soyut bir ideal olarak kalmaz. Neredeyse onun bütün dahilî ve sosyal ilişkilerini kuşatan aktif

bir programa dönüşmüştür. Onun için Gülen'in insan modeli, ucu açık, sonsuza uzanan bir fedâkârlığı ve diğergâmlığı kucaklamayı gerektirir.[155] Sonsuzluk ideali bütün dinamiklerin anlam ve öneminin sınırlarını bir kat daha genişletir. Bu anlayış Gülen hareketinde güçlü bir metafizik gerilim üretir. Zaten Gülen'in kendisi de sık sık bu metafizik gerilimden söz eder.[156] Öyle ki, bu ilke temel bir dinamik halinde, her davranış ve girişimde yeniden ve yeniden üretilir. Bu, neredeyse her sosyal ilişki ve hizmette yeniden bir iman tazelemeyle eş anlama gelmektedir. Bu olgu hareketin gidişatında, dünyanın dört bir yanında, bin türlü çile ve sıkıntıyı o zor şartlarda göğüsleyebilen insanlarda yüksek bir gerilim hattı oluşturur. Aksi halde bu metafizik gerilim olmadan değil oralarda yıllarca kalmak, oralara geçici turistik amaçlarla gitmeyi dahi mümkün kılmaz. Genel olarak bu metafizik gerilimin ana temeli *i'lâ-yı kelimetullah* kaidesine oturur.

Gülen hareketinin manevî ve fikrî dinamiklerinin bir envanterini çıkarmak, kesinlikle bir kitap çalışmasına ihtiyaç duyar. Onun manevî dinamiklerinin, kolektif düşüncesinin, İslamî temel nasslarla olan ilişkisinin ve bunları sosyal bir hareket hattına vücut verecek hale dönüştürmesinin fikrî ve sosyal envanteri ancak geniş bir çalışma içinde hakkıyla ortaya konabilir. Biraz detaylı bakıldığında, onlarca manevî, ahlâkî ve sosyal dinamik onda kendisini hissettirmektedir. Bunda M. F. Gülen'in yalnız dinî düşünce ve gelenekle sınırlı kalmayan geniş kârihâsının ve aktivitesinin etkisi hiç kuşkusuz göz ardı edilemez. Söylemini,

155 Bkz.: M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 112, 120; Günler Baharı Soluklarken, 86; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 138, 261; İrşad Ekseni, s. 215; Çağ ve Nesil, s. 22.

156 Bkz.: M. F. Gülen, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 20-21, 51, 53; Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 93; Zamanın Altın Dilimi, s. 146, 148; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 27, 183, 190; Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 25, 37, 88, 111, 219; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 2, 84, 112; Fasıldan Fasıla, 2/87, 4/15.

ifade vasıtalarını, düşünce ve hareket sistemini oluşturan, tahrik eden ve yönlendiren temel dinî hassasiyetlerinin yanında, fikrî, felsefî, sosyal ve beşerî pek çok hassasiyet ve tecrübe göz kırparcasına kendini hissettirmektedir. Bütün hassasiyetleri kendilerine has çizgi ve detaylarıyla buraya taşımamıza imkân yoktur. Bu yüzden burada başlığa çektiğimiz ve dikkate davet ettiğimiz konular, hareketin daha genel görünümünü ifade eden dinamikleri içermektedir. Belki bu başlıklar arasında, 30 yıllık bir tarihsel süreçte, maddî, sosyal ve konjonktürel şartlardan beslenmiş ve dolayısıyla hareketin temel karakteristiğini iyi ifade etmeyenler de seçilmiş olabilir. Bu ihtimal, belki tüm başlıklar için de geçerli sayılabilir. Ama M. F. Gülen'in fikrî ve aktif mücadelesi ve yaşamı boyunca, gerek yazı ve makalelerinde, gerekse söyleşi ve sohbetlerinde üzerinde ısrarla durduğu, sürekli tahşîdât yaptığı ve birçok faaliyeti, üzerine binâ ettiği kavram ve konuları ortaya çıkarmaya gayret ettik. Pek çok yerde o, bu kavramlarla konuşmakta, mesajını ve toplumsal öğretisini onlar üzerinden dile getirmektedir. *Az dikkatle her araştırmacının da görebileceği gibi 30 yıllık sürece ve gerek toplumsal ve maddî, gerekse siyasî ve sosyo-kültürel konjonktür onlarca kez değişmesine rağmen onun söyleminin ana damarları hep aynı dinamikler üzerinde kalmıştır*. Oysa 30 yıllık gazete, kitap ve fikrî/siyasî hareketlerin şöyle kuşbakışı bir gözden geçirilmesi, Türkiye'nin ve topyekün insanlığın gündeminin ne kadar sık değiştiğini de ortaya koyar. Bu hareketli gündeme ve değişken hassasiyetlere rağmen M. F. Gülen'in söylemi sâde, samimî, içten, vakûr ve kendinden emin bir şekilde 30 yıllık bir birikim, tecrübe ve genişlemeyle hâlâ karşımızda dimdik ayakta durmaktadır! Sosyal bir analiz için bunun önemi küçümsenemez. Onun için bunun ayrı bir çalışmanın konusu olması lâzım geldiğini düşünüyorum.

Diğer taraftan M. F. Gülen'in dinamikleri ele alış ve yorumlayış biçimi de dikkati câlibtir. *Genel İslamî tutum ve algılayışında*

olduğu gibi, harekî dinamikler konusunda da muhafazakâr sayılabilen bir eğilime sahip Gülen. Ancak onun tüm fikir, düşünce ve aksiyonunu sürekli içeriden yenileyen aktif ve pratik bir algılama biçimi vardır. Muhafazakârlığı hiçbir şekilde tutucu bir katılığı barındırmaz. Hem düşünce sistemi, hem de hareket tarzı onun yorumlarındaki canlılığı hissettirir. Temel dinamiklerin ve hassasiyetlerin genel çerçevesi aynı kalmakla birlikte, insanı şaşırtacak bir genişliği, canlılığı ve hareketliliği özünde barındırır. Aynı dinamiklere farklı zaman ve mekânlarda getirdiği yorumlarla âdetâ onların muhtevasını genişleterek dâimâ kendi kendisini yenileyen ve yeniden üreten bir sistematik oluşturmaktadır. *Hem sanatın, hem de edebî inceliğin ve eleştirinin, kısaca fikrî, felsefî ve edebî söylemin hemen tüm inceliklerine vurgu yapan geniş bir muhtevâ ve dil zenginliğini örgütleyen bir hitabeti ve tavrı var. Bu geniş yelpaze, onun söyleminin temel karakteristiğini etkilemeden, içeriğini sürekli yenilemekte ve geliştirmektedir*. Biz burada hareketin temel dinamiklerinden bazılarına kısaca temas ederek, bunların farklı zaman ve mekânlarda aldığı içerik, muhtevâ ve üslup zenginliklerini onun bütün kitaplarına ve sosyal aktivitesinin gözlemlenmesine havale edeceğiz.

a. Vicdan Genişliği

Bu kavram, belki Gülen hareketinde doğrudan bir iç dinamik olarak yer almıyor. Ancak kavrama getirilen yorum, neredeyse ona, diğer bütün dinamiklerin açılımında belirleyici bir rol yüklüyor. Şahsen İslam geleneği içinde bu kavrama bu derece anlam zenginliği kazandıran bir söyleme rastlamadım. Öyle anlaşılıyor ki Gülen, biraz örtük biçimde ve vurgusuz da olsa, daha 70'li yıllarda yazdığı yazı ve makalelerde, verdiği vaaz ve konferanslarda bu ifadeye geniş bir anlam yüklemiştir. Bununla, kavramın onun düşünce, inanç ve aksiyon sisteminde özel bir yere

sahip olduğunu vurgulamak istiyorum. Öyle ki Gülen, ahlâki, bireysel ve toplumsal hayatın bütün tezahürlerine bu kavramın penceresinden bakmaktadır. Hatta onun nasıl bir insan, toplum ve eğitim sistemi öngördüğünü anlamak için, bu kavrama yüklediği derin ve geniş muhtevayı kavramakla işe başlamak gerekir, dersek sanıyorum ileri gitmiş olmayız. Vicdan genişliği, hem inancın bütün derûni tecrübe ve marifet hiyerarşisini, hem de toplumsal ve ahlâki sistematikteki pratik var oluşu ihtiva etmektedir. Sanki o bu kavram ile, bir taraftan iyi, olgun ve samimi bir dindarlığa ve şahsiyete, diğer taraftan da bilgi ve marifette belli bir derinliğe ve niteliğe kavuşmuş ferdlerden oluşan erdemli bir topluma vurgu yapmaktadır. Yani kavram onun söyleminde, insanın rûhi/manevi kıvrım ve derinliklerinden, toplum hayatının en uç tezahürlerine kadar uzanan geniş bir açı çizmektedir.

Diğer taraftan o bu kavramı bazen iyinin, güzelin ve hakikatin neredeyse yegane mihengi saymaktadır. Bir söz ve düşüncenin, bir eylemin ya da toplum ve insanlık adına ortaya konan toplumsal bir projenin gerçekten öyle olup olmadığının, insanlığın maslahat ve menfaatine yarar getirip getirmeyeceğinin bir ölçüsü olarak görmektedir. Bu yüzden Gülen, 70'li yıllardan bu yana her vesileyle, ferd ve toplumların vicdan genişliğine uyarılmaları gerektiğini sık sık vurgulamaktadır. Bir anlamda o, ferdleri bu hakikate uyarılmamış hiçbir toplumun dirilişinden ve Rönesansından bahsedilemeyeceğini ifade etmek istemektedir.[157]

---

157 Bkz.: M. F. Gülen, Fatiha Üzerine Mülahazalar, s. 189-190; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 101; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/113; Kırık Testi, s. 212, 215; Sohbet-i Canan, s. 166; "Hak Karşısında Konumu ve Duruşuyla İnsan", Sızıntı, Şubat-2004; "İnsanın Konumu", Sızıntı, Mart-2004; www.herkul.org, Kırık Testi, "Ayaklarımızı Kaydırma Allah'ım", 7 Mart-2005; www.herkul.org, Kırık Testi, "Meçhul Kahramanlar", 18.Nisan.2005; www.herkul.org, Kırık Testi, "En Önemli Vazife", 27.Eylül.2004.

b. İ'lâ-yı Kelimetullah (İrşad, Tebliğ ve Davet)

"Allah'ın adını tüm insanlığa duyurma ve ulaştırma" şeklinde özetleyebileceğimiz bu kavram İslam tarihinde, farklı bireysel, toplumsal ve siyasal açılımlarla gündeme gelmiştir. Konjonktürel ve toplumsal şartların getirdiği yorum ve açılımları istisna edersek kavramın ifade ettiği geniş anlamı, yukarıya aldığımız şekilde belirleyebiliriz. Bu açıdan bakınca, onun üç boyutundan bahsetmek mümkündür; Davet boyutu, tebliğ boyutu ve irşad boyutudur. Gülen"in söyleminde i'lâ-yı kelimetullah, bu üç boyutu birden içermektedir. Ayrıca daha genel olarak o bunu, insanın yeryüzündeki varoluşuyla bütünleştirmektedir. İnsanın yeryüzündeki varoluş amacı, Allah'ın adını ve kelimesini yüceltmektir. İnsan bunun için yaşar ya da yaşamalıdır. İ'la-yı kelimetullahın "maddi cihad" anlamındaki açılımı, ârizi ve konjonktürel bir durumdur. Savaş, İslamda hiçbir zaman asıl ve esas bir durum olarak belirmez. Asıl olan "barış ve karşılıklı iyi ilişkiler geliştirme"dir. Savaş ilânı, açık bir saldırı ve harici bir düşmanlık durumunda söz konusudur ki bu tamamen, devletin ve resmi otoritenin yetkisindedir. İslam topraklarına yönelik bir saldırı, Müslümanlara topraklarını koruma hakkını verir ki bu durum, maddi cihad anlamında i'lâ-yı kelimetullah olarak nitelendirilir.

İ'lâ-yı kelimetullahın bu anlamı, son dönem batılı analizlerde maalesef açık olarak "savaş, saldırı ve terör"ü İslamla özdeşleştirecek biçimde tahrif ve istismar edilmiştir. Gülen'in bu kavramı derinlemesine analiz eden bir eseri de var.[158] Hem bu kavramın temel dahili dinamikler arasında yer almasının nedenini, hem de farklı açılımlarını daha yakından takip edebilmek için bu esere mutlaka müracaat edilmelidir. Burada şu kadarını ifade

158 M. F. Gülen, İ'lâ-yı Kelimetullah veya Cihad.

etmek gerekir ki, Gülen bu kavramı, kesinlikle insanın yeryüzündeki varoluş amacının temeline yerleştirmektedir.[159]

c. Yaşatma İdeali

Gülen bu esası öylesine önemsemektedir ki, onu, bir milletin uyanışını gerçekleştirebilecek temel bir dinamik olarak yorumlamaktadır. Şüphesiz her toplumun temelinde bu tür fedakârlıklar vardır. Ama bizim medeniyetimizde bunun anlamı, yalnızca düz bir fedakârlık değildir. Bilakis o bir mefkûre kahramanlığıdır. Her türlü dünyevî değerin üzerinde ve ötesindedir. Ve böylesi bir fedakârlığı ancak, Allah'ın hoşnudluğuna kilitlenmiş, dünyevi ve şahsi hiçbir menfaat beklentisi içinde ve peşinde olmayan diğerkam insanlar üstlenebilir. Gülen bu vasfı haiz kimseleri, ruh mimarları ve düşünce hekimleri olarak tavsif eder. Bu insanlardır ki, milletimizde mesuliyet ve ıztırap şuuru uyarabileceklerdir. Başkaları adına yaşayan bu ruh ve düşünce hekimleri olmadan, değil yeni bir Rönesans ve dirilişi gerçekleştirmek, medeniyetimize ve tarihsel kimliğimize ait yerleşik değerleri bile korumaya imkân ve ihtimal yoktur. Bu, o kadar önemli bir dinamiktir işte Gülen'e göre.

"Bugün bizim, şuna-buna değil; (benim milletimin maddi-manevi mutluluğu için cehennemin alevleri içinde yanmaya razıyım) diyenlere...Şahsi menfaat ve bencillikleri bir tarafa iterek Hakk ve millet yolunda fani olanlara...Toplumun ızdıraplarıyla kıvrım kıvrım kıvranıp, hep inilti kovalayanlara... Elinde ilim meş'alesi, her yerde bir çırağ tutuşturup cehalet ve görgüsüzlüklerle mücadele edenlere.. üstün bir inanç ve azimle, dökülüp yolda kalanların imdadına koşanlara.. maruz kaldıkları karşısında isyan etmeden,

159 Bkz.: M. F. Gülen, Fasıldan Fasıla, 4/87; İrşad Ekseni, s. 17, 200; Prizma, 1/206, 226, 4/49, 57, 261; Kırık Testi, s. 110, Kendi Dünyamıza Doğru, s. 166; Işığın Göründüğü Ufuk, 131; Kırık Mızrap, s. 443.

ümitsizliğe düşmeden bir küheylan gibi yoluna devam edenlere.. yaşama arzusunu unutarak yaşatma zevkiyle şahlanan babayiğitlere ihtiyacımız var."[160]

Kendi kurtuluşlarını kurtarmaya bağlayan, ikbal ve geleceklerini başkalarının mutluluğu adına toprak gibi ayaklar altına serebilen; hava gibi herkesin demine damarına karışıp, her bünyede kan gibi deveran edip duran; su gibi hasret ve hararetlerin üzerinde çağlayıp her yana hayat üfleyen; sonra da bütün hareketlerini ruhunun derinliklerinde mefkûreleştirebildiği bir mes'uliyete bağlayan; ferdî sorumluluk sınırlarını aşkın bir merhamet irâdesi ve bütün insanlığı kucaklayacak enginlikte bir şefkatle bize yitirdiğimiz ruh ve mânâyı kazandırmaya çalışan; çalışıp son bir kere daha bize insanî muhtevâmızı hatırlatan bu yüksek idealler sayesinde öyle zannediyorum ki, bütün insanlığın yüzü gülecek, şu birkaç asırlık muzdariplerin ızdırapları dinecek ve belki de dünya yeniden bir kez daha mihverine oturacaktır.. tabiî bu arada, bunca zamandır mefkûresiz yaşayan âvâre ruhlara da birer örnek teşkil edeceklerdir.[161]

Kanaatimce, toplumumuzun şimdilerde, şuna-buna değil, bu ölçüde mefkûre kahramanlarına ihtiyacı var. Önce kendi milletimize, sonra da bütün bir insanlığa merhamet duygusuyla ellerini uzatabilen ve ellerini Rabbine her kaldırışında başkalarını dileyen mefkûre kahramanlarına. Böyle büyük bir ihtiyacı başkaları karşılayamayacağına göre, konumumuzun gereği kendi içimizden başlayarak onu seslendirmek de yine bize kalıyor."[162]

Şahsımız hesabına yaşamayı bir bencillik saydık ve çok defa böyle bir telâkkîyi de tiksinti ile karşıladık. Başkalarını yaşatma ve ebedî saadete hazırlama âdeta tutkumuz oldu; hem öyle bir oldu ki, bu dünyadan göçtükten sonra eğer yeniden bir kere daha bu âleme

---

160 M. F. Gülen, Yitirilmiş Cennete Doğru, s. 128
161 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 138
162 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 142

dönme söz konusu olsaydı ve bu yeni hayatın seçeneği de bize bırakılsaydı, biz yine "yaşatma" diyecek ve gerçek insanî ufka kilitlenerek her yanda insanlığı "ba'sü ba'de'l-mevt"'e götürücek mülâhazalarla nefes alıp verecek.. horlanıp hakir görülmelere aldırmayacak.. irtica yaygaralarına pabuç bırakmayacak.. iftira, tezvîr ve çeşit çeşit isnatlarda bulunanlara küsmeyecek, gönül koymayacak.. en amansız ve imansız tecavüzleri, tasallutları dahi sinelerimizde yumuşatacak, içimiz ağlarken gülmesini bilecek.. ve kimse incinmesin, insanlar rahatsız olmasın diye hafakanlarımızı içimizde baskı altına alıp sustuğumuz aynı anda his dünyamızdaki mağmaların gürültüleriyle oturup kalkacak ve hemen her zaman insan olarak yaratılmış olma özel konumuna göre bir duruş içinde bulunmaya çalışacaktık...[163]

İdeal insan, kendine rağmen bir mum gibi yanar ve başkalarını aydınlatır...[164]

Olgun insan ve gerçek dost, Cehennem'den çıkışta ve Cennet'e girişte bile "Buyurun" demesini bilendir. [165]

Bizim, her zaman ısrarla üzerinde durduğumuz; yaşatmak için kendilerini ihmal edecek kadar ömürlerini samimiyet, vefa ve diğergâmlık içinde geçirenler, ruhumuzu kendilerine emanet edeceğimiz tarihî hakikatlerin hakiki mirasçılarıdırlar. Onlar, kat'iyen, kitlelerin kendilerini takip etmelerini istemezler.. istemezler ama, onların mevcudiyeti, önü alınamayan öyle güçlü bir çağrıdır ki, nerede bulunurlarsa bulunsunlar, bir cazibe merkezi gibi herkes bu Rabbânîlere koşar.. ve hatta onların arkasında güle güle ölüme gidebilir.[166]

Evet, bir kere daha hatırlatmalıyım ki, toplumu kurtarma hedefine göre plânlanamamış ferdî kurtarma projeleri neticesiz ve akîm kalacağı gibi fertlerin irade, şuur ve gönüllerinde öldürdüğümüz değerleri toplumda var etmemiz de mümkün olmayacaktır.

163 M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 218-219
164 M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 108
165 M. F. Gülen, Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 121
166 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 85-86

Evet, kurtarıcılık hedeflenmeden kurtulma plân ve projeleri birer kuruntu, ferdî dirilişi baltalayarak milletçe bir yere varılabileceği zannı da bir avuntudur.

Yaşatma tutkusu, kahramanımızın davranışlarını belirleyen önemli bir faktördür. Böyle bir misyona ehliyet arayışı onun her zamanki kaygısı.. en yüksek hırslardan daha yüksek bir hırsla Hak hoşnutluğunun arkasında olması ise onun en bâriz vasfıdır. O ölüp ölüp dirilirken bile, diriltme şuurunun hazzı ile ne bir acı duyar ne de herhangi bir sarsıntı yaşar. Elde ettiği başarılarını Hak inayetinin bir tezahürü kabul eder ve her gün birkaç defa kendini sıfırlar.. dahası, vesile olduğu işlere arzuları, hisleri karışmış olabileceği mülâhazasıyla tir tir titrer ve "Bana Seni gerek Seni" der inler.[167]

Hasbîlik bizim ilin gülüdür. Diğergâmlık bizim bahçelerin lotus'udur. Bizde bulunur, vâsıl olup tatmamak. Bizdedir, yaşatma arzusuyla yanıp tutuşmak ve yaşamayı unutmak. Bizim insanımız bilir, hizmette önde, ücrette arka sıralarda bulunmayı. Dünya, bizde gördü, bizde tanıdı sevilmeden sevmeyi...[168]

Mükemmel bir mü'min, sadece kendi donanım ve şahsî kıvamına da bağlı kalmaz; o, peygamberâne bir azimle herkese açılır, herkesi kucaklar ve kendini ihmal edecek ölçüde hayatını başkalarının dünyevî-uhrevî mutluluğuna bağlar ve hep bir sahabi gibi yaşar; yaşar da, tıpkı mumlar gibi özündeki aydınlatma usâresiyle sürekli çevresini nura gark eder ve kendine rağmen bir yol izler.. evet o hep, gece gibi karanlık iklimleri kollar.. zulmetlerle yaka-paça olur.. her zaman par par yanar.. yandıkça içi "cız" eder boynu bükülür ama, ne sürekli yanması, ne de yanıp tükenmesi, onu başkalarını aydınlatmadan alıkoyamaz.[169]

---

167 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 191, 194

168 M. F. Gülen, Çağ ve Nesil, s. 143

169 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 261

Bizim, içten ve dıştan gelecek ihsanlara, düşünce sistemlerine değil; bizim, topyekûn milletimizde mes'uliyet ve ızdırap şuuru uyarabilecek ruh ve düşünce hekimlerine ihtiyacımız var. Gelip-geçici saadet va'di yerine ruhlarımızda derûnîlik meydana getirecek ve bizi bir hamlede, mebde' ile müntehayı birden görebileceğimiz seviyeye ulaştıracak ruh ve düşünce hekimlerine.

Evet, şu anda biz, icabında cennete girmekten dahi vazgeçip ve şayet girmişse, dışarıya çıkma yollarını araştıracak kadar mes'uliyet ve dava âşıkı insanlar bekliyoruz. "Güneş'i bir omuzuma, Ay'ı bir omuzuma koysalar, ben bu işten vazgeçmem!" diyen insanlar.. bu bir Peygamber ufkudur. Bu ufuktan akıp gelen ışıklarla coşkun bir dimağ, yerinde: "Gözümde ne cennet sevdası, ne de cehennem korkusu var; milletimin îmanını selâmette görürsem cehennemin alevleri içinde yanma! razıyım" der iki büklüm olur.. veya ellerini açar, "Vücudumu o kadar büyüt ki cehennemi ben doldurayım, başkalarına yer kalmasın" çığlıklarıyla semavâtı lerzeye getirir.

Evet, bugün insanımızın, her şeyden daha çok, milletinin günahları için ağlayan, insanlığın affedilip bağışlanmasını, kendi bağışlanmasının önünde bekleyen.. ve A'raf'ta durup cennetliklerin hazlarıyla yaşayan, cennete girse dahi şahsî hazlarını duymaya vakit bulamayan derûnîlere ihtiyacı var..[170]

d. Hakk'a ve Halka Adanmışlık Ruhu

Bu esas, bir önceki manevi dinamiğin bir başka ifadesi ya da devamı olarak da alınabilirdi. Zira başkaları adına yaşayabilmek için, kişinin öncelikle kendisini Hakk'a ve halka adayabilmesi gerekmektedir. Bunu biraz açalım: Bilindiği gibi slam'da her türlü sevginin kaynağında yüce yaratıcı vardır. Tüm sevgi ve muhabbetler, bedii zevk ve güzellikler, O'nun esmasının bir yansıması ve tecellisinden ibarettir. Batıda İslam hümanizmi olarak iştihar

170 M. F. Gülen, Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 87.

eden ve bizde de Mevlana ve Yunus geleneği içinde tezahür eden "Yaratandan ötürü yaradılan her varlığı sevme" anlayışının temelinde de yine bu tecelli vardır. Bu öylesine geniş bir tecellidir ki, insanın varlık alanlarının ve ilişkilerinin tümünü kuşatır. İslam'ın, insan ve sosyal çevresine ilişkin en bariz insanî yorumlarından birisidir bu. Denebilir ki, Gülen'de bu düstur âdeta adanmışlık ruhu içinde yaşatılmakta ve yeniden üretilmektedir. Buradaki "Yaratan ve yaratılan" esprisini iyi kavradığımızda, İslam'daki sevgi esasınn, batı hümanizminden ayrılan temel karakteristiğini de yakalamış olacağız. Orada sevgi tamamıyla beşerî ve felsefî olduğu için neredeyse hiçbir kutsiyeti yoktur. Oysaki İslam'da tüm sevgilerin kaynağında yaratıcı gerçek vardır.[171] Her sevgi, hamd, övgü ve medihte O'nun güzel esma ve sıfatlarından yansıyan bir tezahür ve tecelli olmasaydı, insanlık sevgiden, merhametten ve şefkatten mahrum olacaktı. Dolayısıyla İslam'da kişiler her türlü sevgiyi, aşkı ve muhabbeti öncelikle yaratana adamalıdırlar. Bu adama gerçekleşmeden, hiç kimse kendi his ve yaşama zevkleri rağmına kendisini bir başkasına adayamaz. Hakk'a adanmışlık ruhu ve hissi bu yüzden, halka ve insanlığa hizmetin en temel motivasyonunu verir insana. Adanmışlık ruhu öylesine manevî bir dinamik üretir ki, neredeyse her sevgi, her ilişki, her fedakârlık ve hizmet yorumunu dahilden elektirikler.

"Hayatlarını Allah rızasını kazanma yolunda, O'nu sevip O'nun tarafından sevilme idealine bağlamış adanmışların en çarpıcı yanları, en önemli güç kaynakları, maddî-manevî herhangi bir beklentilerinin olmamasında aranmalıdır. Onların hesap ve plânlarında, ehl-i dünyanın çok önem verdiği maliyet-kâr-emek-kazanç-servet-refah.. gibi hususların hiçbir kıymeti yoktur; asla değer ifade etmezler ve ölçü de kabul edilemezler.

---

171 Bkz.: M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 185, 187, 189; Beyan, s. 48, 55, 113, 142.

Adanmışın mefkûre kıymeti, dünyevî değerlerin o kadar üstündedir ki, hedefe -o, garazsız-ivazsız Allah'ın hoşnutluğudur- kilitlenmiş böyle birine yörünge değiştirtmek çok zor, başka bir bedele bağlamak ise âdeta imkânsızdır. Aslında o, kalben, fâni ve zâil şeylerden tamamen sıyrılarak bütün bütün bâkiye müteveccih olma.... O, kendini tamamen, insanlara Hakk'ı sevdirme ve Hak tarafından da sevilme gâyesini gerçekleştirmeye adadığı ve hayatını da başkalarını yaşatmaya bağladığı, gelip geçici beklentilerden sıyrılıp bir mânâda hedefini daraltarak kıymetlendirdiği ve dağınıklıktan kurtulup tevhid-i kıbleye muvaffak olduğundan ötürü, toplum içinde "onlar" ve "biz", "ötekiler" ve "bizimkiler".. gibi bölücü, parçalayıcı ve kavgaya sürükleyici mülâhazaların tamamen dışındadır ve kimseyle açık-kapalı herhangi bir problemi yoktur. Problemi olması bir yana o, hep çevresine yararlı olma mülâhazalarıyla oturup-kalkmakta, içinde bulunduğu toplumla sürtüşmemeye fevkalâde ihtimam göstermekte, toplum içinde görüp sezdiği arızalar karşısında da bir savaşçı gibi değil de, bir mürşid gibi davranarak, fertleri fazilete, yüce ahlâka yönlendirme istikametinde aktiviteler ortaya koymakta ve elden geldiğince, siyasî nüfuzdan ve ne sûretle olursa olsun hâkim olma, idare etme düşüncesinden uzak durmaktadır.

Bilgi, bilginin değerlendirilmesi, sağlam bir ahlâkî telakkî ve bunun, hayatın her alanına hâkim kılınması, imanlı fazilet ve onun vazgeçilmezliği.. gibi hususlar adanmış ruhların en önemli derinliklerini teşkil eder. Onlar, yarınları ve hususiyle de ahiretleri adına bir şey vadetmeyen nam u nişan, çıkar eksenli soğuk propaganda ve şov türü tavır ve davranışlardan sürekli uzak durur; ufuklarının enginliği ölçüsünde her zaman bilgi ve düşüncelerini temsille mânâlandırarak, kendilerini merakla takip ve taklit edenleri yüksek insanî değerlere yönlendirme hesabına ölesiye bir gayret sergilerler. Bunu yaparken de, kendilerine herhangi bir pay çıkarmayı hiç mi hiç düşünmez ve yılandan-çıyandan kaçtıkları gibi şahsî menfaat ve

çıkarlardan uzak durmaya çalışırlar. Zaten onların iç zenginlikleri de, bu türden reklama, ağız kalabalığına, vitrinciliğe ihtiyaç bırakmayacak ölçüde "ilel-merkez" bir güce sahiptir. Ayrıca onların ruhlarından sızıp dışa vuran o şeker-şerbet davranışları da, ağızlarının tadını bilen herkesi büyüleyip arkalarından koşturacak mahiyettedir.

Bu itibarla da onlar, hiçbir zaman kendilerini anlatmayı düşünmez; kredilerini yükseltme adına reklama, propagandaya başvurmaz ve tanınıp bilinme hususunda asla hırs göstermezler.

Hak rızasına adanmış ruhlar, aklî ve mantıkî hayatları adına herhangi bir boşluk yaşamazlar. Aksine onlar, her zaman mantık, muhakeme ve ilimlere karşı açık durur ve bunu da gerçek imanın gereği bilirler. Ne var ki, bunların dünyevî tutkuları ve cismanî arzuları -herkesin istidadına göre- Hakk'a yakın durmalarının enginliğinde ve bir okyanus mahiyetindeki tevhidî mülâhazalarının derinliğinde tamamen eriyip gittiğinden, onların bu isteklerinin yerini, farklı bir desen ve şiveyle Hak hoşnutluğundan kaynaklanan bir zevk-i rûhânî almıştır. Bu itibarla da, Hak rızasına adanmış ruhlar, kalbî ve rûhî hayatın zirvelerinde meleklerle fizik ötesi bir havayı solukladıkları aynı anda, dünyalılarla da örfâneler teşkil ederek hasbıhalde bulunabilir ve dünyevîliğin meşrû bütün gereklerini yerine getirebilirler. Bu açıdan da onlar, hem dünyevî hem de uhrevî sayılırlar. Dünyevîlikleri, sebepler dairesinde bulunmalarından ve sebeplere riayet etme sorumluluğundan, uhrevîlikleri de her meseleyi kalbî ve rûhî hayatlarına göre değerlendirmelerindendir. Kalbî ve rûhî hayatın belli ölçüde dünyevîliği tahdîdi, tamamen bir terk mânâsına gelmediği için, onların dünyadan bütün bütün kopmaları da söz konusu olmasa gerek. Dünyadan kopmaları bir yana, onlar, her zaman dünyanın tam göbeğinde durur ve ona hükmederler; ama bu duruş hiçbir zaman dünya için ve dünya adına bir duruş değildir. Aksine bu duruş, Allah adına esbaba riayet ve her şeyi ötelere bağlama hesabına bir duruştur.

Esasen, bedeni kendi çerçevesinde, rûhu da kendi ufkunda tutmanın; ya da hayatı, kalb ve ruh hakimiyetine bağlı götürmenin yolu da bu olsa gerek. Sınırlı beden hayatının çerçevesi cismaniyetin darlığı ölçüsünde, aksine her zaman sonsuza açık bulunan rûhî hayatın ufku da nâmütenâhiliklere müteveccih olmalıdır. İşte insan, bu seviyedeki hayat ufku itibarıyla eğer, hep müteâl düşüncelerle oturur-kalkar; hayatını onu bahşedene bağlı götürür, yaşatmayı yaşamanın en önemli derinliği sayar ve hep zirveleri kollarsa, ister istemez müteâl bir programın uygulayıcısı hâline gelir; dolayısıyla da, belli çerçevede şahsî hazlarını ve zevklerini sınırlandırmış olur.

Şüphesiz hayatı bu ölçüde bir derinliğe bağlı götürmek oldukça zordur; ama bu zor iş, kendini Allah'a adamış, O'nu tanıtıp sevdirmeyi hayatının gâyesi hâline getirmiş; sabah-akşam bir eli insanların kalb kapılarında, diğer eli de Hakk'ın kapısının tokmağında hiç bitmeyen bir mekik hareketiyle gelip-gidip herkesi Hak'la buluşturmaya çalışan ruhlar için gayet kolaydır..

Adanmışlığın yürekten ve samimî olmasına göre her zaman, böylelerine Cenâb-ı Hak tarafından özel bir teveccüh söz konusudur. Evet bir insan, gönülden Allah'a bağlanması ve O'nu hoşnut etmeyi hayatının gâyesi hâline getirmesi ölç3ünde iltifat görür, takdir alır ve gökler ötesi âlemlerin muhavere mevzuu olur. Böyleleriyle alâkalı Kur'ân'ın ortaya koyduğu resim temâşâya değer bir resimdir: "Onlar öyle bahtiyar yiğitlerdir ki, ne ticaret, ne alışveriş alıkoymaz onları Hakk'ı anmaktan, namaz kılıp zekat vermekten.. (Nasıl alıkor ki) onlar, kalb ve gözlerinin dehşetle hâlden hâle gireceği bir (müthiş) günün endişesiyle hep korkar dururlar. Allah da onlara, bu hâllerine karşılık mükâfatların en güzelini verir ve dilediğine (fazlından) daha da fazlasını lütfeder." (Nur sûresi, 24/37-38)[172]

[172] M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 37. Ayrıca bkz.: a.g.e., s. 119; Beyan, s. 93, 126; Yeşeren Düşünceler, s. 109, 110; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 107; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 54; Kırık Testi, s. 105; Gurbet Ufukları, s. 67; "İslam Dünyası", Sızıntı, Mart-2004; "İlim ve Araştırma Aşkı", Sızıntı, Haziran-2004; Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 220.

e. Fedakârlık, Sadakat ve Vefa

Gülen hareketinde tebarüz etmiş önemli dinamiklerden birisi de fedakârlık ve sadakattir. Burada yine bu kavramlar, İslami gelenekteki ortak vurguyu hatıra getirebilir. Yani niçin Gülen ya da herhangi bir hareketin kendine has dinamikleri arasında yer alsın ki? Bu soru başka çağrışımlar da yapabilir. Daha önce birkaç kez vurgulamaya çalıştığımız gibi, Gülen diğer dinamiklere kazandırdığı açılımı ve anlam zenginliğini bu kavramlara da kazandırmıştır. Milletin hamiyetperver duygularını öyle harekete geçirmiştir ki, ondan yepyeni bir fedakârlık sistemi ve seferberliği üretmiştir. Gülen hareketinde fedakârlık veya sadakatten bahsettiğimizde artık, normal bir cömertlikten ya da salt bir dayanışma ve yardımlaşma faaliyetinden söz etmiyoruz demektir. Çünkü Gülen diğer dindarlık ölçütlerinde olduğu gibi, burada da bu insanî ve ahlâkî duygunun son sınırlarına ulaşan açık uçlu bir fedakârlık öngörmektedir. O, dindarlık ya da insanlık adına hizmet söz konusu olduğunda, hiçbir zaman azla ve normal sınırlarla yetinmez. Sanki, insandaki hayır, sadakat ve vefa duygularının şahlandırılmasını istemektedir âdeta. Bu yüzden Gülen yazı ve hitabelerinde sık sık "küheylan, çatlarcasına koşan at, kanatlanmış üveyk vb." metaforuna atıfta bulunur. At ve küheylan onun sisteminde, gece gündüz hizmet için koşturan muhabbet kahramanlarını, üveyk de yüksek ve yüce idealleri simgelemektedir. Buradan onun kahramanlarının her birisinin birer mefküre insanı olduğunu keşfediyoruz.

"Fedakârlık da tebliğ adamının en mühim hususiyetlerinden birisidir. Baştan fedakârlığı göze almayan, alamayan insanlar, asla dâvâ insanı olamazlar. Dâvâ insanı olmayan kimselerin başarılı olmaları da söz konusu değildir. Evet, gerektiği yerde mal, gerektiği yerde can, hatta evlad ü iyal, makam, mansıp, şöhret.. vs. gibi çoklarının dilbeste olduğu, gayei hayâl bildiği şeyleri, bir çırpıda terk

etmeye hazır olanlar ve bunların sahip çıktıkları dâvâ neticede varıp zirvelere oturması muhakkak ve mukadderdir.

İşte Allah Resûlü (sallallahu aleyhi ve sellem) de Mekke'de dâvâsının temellerini atarken başta kendisi ve sonra da yakın çevresinden başlayarak, dâvâsına gönül veren bütün insanlara bu fedakârlık ruhunu aşılamış, anlatmış ve yaşayarak da göstermiştir. Mesela, Hz. Hatice (r.anha), Nebiler Serveri'nin ilk eşi, dünya ve âhiretin sultanı Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem)'e daha isteme sıkıntısını bile yaşatmadan, varını-yoğunu inandığı o kudsî dâvâ uğruna harcamıştır. Mekke müşriklerine İslâm'ı anlatmaya yönelik verilen ziyafetlerin tüm masraflarını O karşılamıştır.. ve İslâm öncesi Mekke'nin en zenginlerinden biri olan bu şanlı kadın, vefat ettiğinde herhâlde kefen bezi alacak kadar bile olsa imkânı kalmamıştı.

Her dâvâ insanı, mâlik olduğu maddî imkânları sarf etmesinin yanında, doğup büyüdüğü çevreyi yine sadece dinini, düşüncesini, hürriyetini, insanlığını daha iyi duyup yaşayabilmesi için icabında terk etmesi de, yani onun hicreti de fedakârlığın ayrı bir buududur. Bakın, başta Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali (r.anhüm) olmak üzere zengin-fakir, genç-yaşlı, kadın-erkek.. hemen hepsi hicret etmişlerdir. Ve hicret edip ata yurtlarını, ana yurtlarını terk ederken, bütün mal varlıklarını da, Mekke'nin zalim ve cebbar insanlarına bırakmışlar ve ancak yol azığı olabilecek miktarda çok az bir şeyi beraberlerinde götürebilmişlerdir. Evet, Muhacirler inandığı, gönül verdiği dâvâlarını tebliğ ve temsil etme için böylesi fedakârlığa katlanırken, Medine'de onlara kucak açan, onları bağırlarına basan Ensar da fedakârlığın ayrı bir derinliğiyle onlara karşılık vermiştir. Evet, Ensar aynı dine inandıkları Mekkeli kardeşlerini, fakir olmalarına, çiftçilikle geçinmelerine rağmen bağırlarına basmış ve onlara fevkalade civanmertçe davranmışlardır.

Günümüzün irşâd ve tebliğ erleri de, hemen her sahada hep bir zirve toplumu sayılan Ashab-ı Kiram tarafından temsil edilmiş bu fedakârlık anlayışını hayatlarına tatbikle aynı performansı göstermek

zorundadırlar. Aksi hâlde başta da ifade ettiğimiz gibi, bu kişilerin tebliğ çalışmalarında başarılı olmaları düşünülemez.[173]

Vefa, *dost ikliminde yetişen güllerdendir. Onu düşmanlık atmosferinde görmek nâdiratdan ve hatta mümkün değildir. Vefa, duyguda, düşüncede, tasavvurda aynı şeyleri paylaşanların etrafında üfül üfül eser durur. Kinler, nefretler, kıskançlıklar ise onu bir lâhza iflah etmez öldürür. Evet o, sevginin, mürüvvetin bağrında boy atar, gelişir, düşmanlık ikliminde ise bir anda söner gider.*

Vefayı; insanın, gönlüyle bütünleşmesi şeklinde tarif edenler de olmuştur. Eksik olsa bile yerindedir. Doğrusu, kalbî ve ruhî hayatı olmayanlarda vefadan bahsetmek bir hayli zordur. Konuşurken doğru beyanda bulunma, verdiği sözlerde, ettiği yeminlerde vefalı olma gönül hayatına bağlıdır. Kendini yalan ve aldatmadan kurtaramayan; her an verdiği söz ve yeminlere muhalif hareket eden ve bir türlü yüklendiği mesûliyetlerin ağırlığını hissetmeyen iki yüzlü ve müraî tiplerin gönül hayatları olabileceğine ihtimâl vermek, sadece bir aldanmışlıktır. Böylelerinden vefa beklemek ise bütün bütün gaflet ve safderûnluk ifâdesidir.

Evet, vefasıza güvenen er geç iki büklüm olur. Onunla uzun yollara çıkan yolda kalır. Onu rehber ve rehnümâ (yol gösterici) tanıyanların gözü, daima hicranla dolar.

Vefa umarken ondan
Doldu gözüm hicrandan
Kaldım yaya dermandan..

Ferd, vefa duygusuyla itimada şâyân olur, yükselir. Yuva, vefa duygusu üzerine kurulmuş ise devam eder ve canlı kalır. Millet bu yüce duygu ile faziletlere erer. Devlet, kendi teb'asına karşı ancak bu duygu ile itibarını korur. Vefa düşüncesini yitirmiş bir ülkede, ne olgun fertden ne emniyet vadeden yuvadan, ne de istikrarlı ve güvenilir devletten bahsetmek mümkündür. Böyle bir ülkede fertler birbirlerine karşı kuşkulu; yuva kendi içinde huzursuz, devlet teb'aya

---

173 M. F. Gülen, İrşad Ekseni, s. 188-189.

karşı uğursuzlardan uğursuz ve her şey birbirine karşı yabancıdır; tıpkı câmidler gibi. Üst üste ve iç içe olsalar bile...[174]

f. Temsil ve Tebliğ

Bugün yeryüzünde, her biri geçmişten devr aldıkları büyük dava ve iddiaları seslendiren bir sürü siyasî, felsefî ve ideolojik hareket ve düşünce ekolü mevcuttur. İçlerinde öyleleri vardır ki, söylemleri insanlık adına faydalı şeyler içeriyor olsa da, sanki bunlar yalnızca dile getirilmek ve sloganlaştırılmak için var olmuşlardır. Onları topluma indirmek, neredeyse caiz görülmemiştir. Uygulanabilirlik imkânı nedir, temsil edebilecek kimseler tarafından mı seslendirilmektedir gibi kriterlere ve toplumsal realitelere meydan okumaktadırlar âdeta. Buna rağmen aslında her fikir, düşünce ve hareketin bir teorik, bir de pratik yönünden bahsedilebilir. Burada fikir ve teori ne kadar önemli ise, bunların pratikte uygulanabilir olması da o kadar önemlidir. İşte bu noktada fikirleri pratize edecek kimselerin ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Onların liyakatları, temsil ve ifade kabiliyetleri bu husustaki başarıda belirleyici olacaktır. Temsil, fikir ve ideallerin uygulanabilirliğini ihtiva ettiği gibi, sahiplerinin inandırıcılığını ve samimiyetlerini de kuşatır. Hiçbir hareket, yeterli temsil kabiliyetini haiz kimseler olmadan herhangi bir muvaffakiyet elde edemez. Muvaffakiyetin ölçüsü şu ya da bu kritere göre değişebilir olması bu hakikatin geçerliliğini zedelemez.

Gülen, diğer dinamiklerde olduğu gibi, ilk yıllardan itibaren bu temsil hakikati üzerinde de ısrarla durur. O, Peygamberlerin, sahabenin ve hatta havarilerin samimiyet, heyecan ve

---

174 M. F. Gülen, Buhranlar Anaforunda İnsan, s. 38-39; Ayrıca bkz.: Işığın Göründüğü Ufuk, s. 100; Ölçü veya Yoldaki Işıklar, s. 147, 199-204; Fasıldan Fasıla, 1/180, 3/130; Çağ ve Nesil, s. 10; Beyan, s. 60, 143; "Işık-Karanlık Devr-i Daimi", Sızıntı, Kasım-2003.

hareket dolu hayat serencâmelerinden pasajlar takdim ederken, esasında sürekli bu yöne dikkat çekmiştir. Bu örneklemeler üzerinden, temsil esasını açımlamayı ve temellendirmeyi düşünmüştür. Burada onların davalarının tebliğe dönük içeriği önemli olduğu kadar, bu tebliğ sahiplerinin şahsiyetli duruşları, sabır, tahammül ve samimiyetleri de önemle dikkatlere sunulmaktadır. Gülen bu esası hareketin kendisi kadar önemsemektedir. Yani herhangi bir tebliğde, bir fikri dile getirmede, örgütleme ve uygulamada, o fikir ve dava sahiplerinin temsil kabiliyetleri, liyakat ve samimiyetleri her şeyden önde gelmektedir. Bu onun için vazgeçilmez bir esastır. O kadar ki, çağdaş hareketlerin hiç birisi bu esası bu denli ciddiye almamış, onu hareketin dahili dinamikleri arasında saymamıştır. Hatta ona göre, temsil keyfiyetiniz yoksa, sizin ciddiye alınacak herhangi bir fikriniz, topluma söyleyebilecek bir şeyiniz de yok demektir. Gülen bu ilkeyi (temsil) iç-dış bütünlüğü olarak da yorumluyor;

" İç-Dış Bütünlüğü, Dünyayı düzeltmeye kalkanlar, önce kendilerini düzeltmelidirler. Evet, önce içlerini kinden, nefretten, kıskançlıktan, dışlarını da her türlü uygunsuz davranışlardan temiz tutmalıdırlar ki, çevrelerine misal teşkil edebilsinler. Kendi içini kontrol edememiş, nefsiyle savaşamamış, duygu âlemini fethedememiş kimselerin etrafa sunacakları mesajlar, ne kadar parlak olursa olsun, ruhlarda heyecan uyaramayacak, uyarsa da sürekli tesir bırakamayacaktır." [175]

"Gönüller İslâm'a kulak vermeyince o da sesini duyurmaz; davranış ve temsil sözü derinleştirmeyince, onun da sesi kısılır ve kat'iyen ruhlarda teveccüh uyaramaz. Söz, temsil kanatlarıyla uçurulabildiği ölçüde gönüllerde heyecan uyarır ve bütün enginlikleri aşarak gider her istidâda ulaşır." [176]

---

175 M. F. Gülen, Ölçü ve Yoldaki Işıklar, s. 208.
176 M. F. Gülen, Işığın Göründüğü Ufuk, s. 4.

"Müminler, çok samimi ve yürekten inanmalı, Cenâbı Hakk'ı her an görüyor gibi bir tavır ortaya koymalı ve O'nun tarafından görülüyor olmanın mehâbetini üzerlerinde taşımalı. Hakiki bir müminin, birilerine uzun boylu akıl hileleri yapmaya, mantık oyunları oynamaya ihtiyacı olmamalı; hal ve tavrı yetmeli bir şeyler anlatmaya, muhatabını ikna etmeye. Yatıp kalkması, konuşması, bakışı, duruşu yetmeli.. O'nu görenler 'Bu ciddi adamda ciddiyetsizlik olamaz, bu temiz yüzde yalan bulunamaz.' demeli. İşte, bizim en büyük problemlerimizden bir tanesi, hem toplum ve hem de fert planında bu tavrı sergileyememe ve içteki olgunluğun dışa yansıması olan bu görüntüyü yakalayamamadır..[177]

Evet, onbir havarinin bütün dünyayı sarsmalarındaki büyü, samimiyetleridir, hallerindeki inandırıcılıktır. Sahabe efendilerimizin kısa zamanda bütün dünyaya iman nuru götürebilmelerinin ve gittikleri her yerde hüsnü kabul görmelerinin en önemli sebebi mümince tavırlarıdır. Asırlar sonra, Üstad'ın talebeleri de ihsan duygusuyla yaşama, ihlas ve samimiyetle dopdolu olma örneği sergilemişlerdir. Fakat günümüze doğru gelindikçe Müslümanlarda kemmiyet planında bir genişleme olmuş; ama içteki mânâ ve ruh korunamamış, aynı seviyede götürülememiştir.Bugün bizde de akıl var, mantık var; ilim, fen ve teknoloji açısından eskilerden çok daha ileriyiz. Fakat eskilerin taşıdığı yürek yok. "Kalbin her atışında Allah'ın duyulması ve o duyuşun bizim çehremize aksetmesi." nimetinden mahrumuz. Oysa kalb atışlarımız; tıpkı bir saatın iç hareketi ve çalışmasının dışarıya aksetmesi; akrep ve yelkovanın sâlise, sâniye ve dakikayı "Burada bir takvim işliyor." diyerek göstermesi gibi dışa aksetmeliydi. Canlılığın asıl merkezi, insanın içidir, gönlüdür. [178]

Gülen, İslam dünyasındaki müzmin toplumsal duruşun nedenini de, temsil yönünün eksikliğine bağlar;

---

177 M. F. Gülen, Sohbet-i Canan, s. 96.

178 a.g.e., s. 98-99.

"İşte, İslâm dünyasının eksiği, ilim değil, teknoloji değil, zenginlik değildir. İtiraf etmeliyim ki, bunların hepsinin kendilerine göre birer tesiri vardır; fakat, müessir diyebileceğim ölçüde, diyebileceğim ölçüde diyorum çünkü hakiki müessir Allah'tır tesirli bir şey varsa, o da haldir, keyfiyet derinliğidir, engin bir gönül dünyasının oturuşa kalkışa, yürüyüşe duruşa yön vermesidir.Bizim eksiğimiz mümince görüntüdür.Bu yüzden günümüzde bir Sadreddin Konevî yok, bir Mevlana yok, Nakşibendi Hazretleri, Hasan Şâzelî, Ahmed Bedevî, İmamı Rabbâni, Mevlanâ Halid ve bir Bediüzzaman yok.. yok.. yok.Dolayısıyla manevî heybet ve ağırlığı olan büyüklerin insibağından mahrum yaşıyoruz. İslâm'ın yorumlanması biraz bizim tavırlarımızla alakalıdır. Biz Kur'ânı Kerim'e muhtaç olduğumuz kadar Kur'ân da kendisini ifade etme adına samimi ve gönlü Kur'ânlaşmış insanlara muhtaçtır." Bütün ihtişamıyla yüksek raflarda, kadife bohçalar içerisinde muhafaza edilen Kelamı İlâhî, öpülüp başlara konan bir Kitap olsa da, eğer onu temsil eden insanlar yoksa, o kendini anlatamıyor demektir. Kur'ân her zaman vardı ve indiği andan itibaren de mücessem bir ruh halinde insanlara rehber oldu. Fakat gördüğünüz gibi, O'nun sesi bazen gürül gürül çıktı, kevn ü mekânı inletti, çınlattı; bazen de ağzına fermuar vurulmuş gibi sustu, harem odalarına kilitlendi, kadife mahfazalar içinde hep bağlı kaldı."[179]

Hâsılı temsil güçlü oldukça tebliğ de güçlü oldu, zayıf kaldıkça da tebliğ güdük kaldı.

" *Ve işte Kur'ân, bu canlı, şuurlu ve iradeli temsilcilerini bulamadığı her devirde hazin bir gurbet yaşamıştır/yaşamaktadır. O mükemmel Kitap, ancak mükemmel bir temsilci kadrosuyla sesini soluğunu duyurabilir. Eğer, O'nun sesini gerçekten aksettirecek insanlar olsaydı, ilk nefeste onu duyar, ikinci nefeste de seslerini tâ göklerin ötesine duyururlardı..*

[179] a.g.e., s. 99-100.

Maalesef, günümüzde İslâm'ı araştıran, dinimize sıcak bakan insanlar bize takılıyor. Kendimizi, Cenâbı Hakk'ın adını yüceltmeye tamamen adasak, dinin bir aksesuarı haline gelsek ve insanlar bize takılmasa, onların hakikatle buluşmaları daha kolay olacaktır. Ve esas olan da; aradan çekilmek, aradaki engelleri bertaraf ederek insan gönlüyle Allah'ı (celle celâluhû) buluşturmaktır. Ama biz arada olunca, düşüncelerimiz, tavırlarımız, hallerimiz araya bir engel gibi girince insanlar bize takılıyor; haylulet oluyor, hüsuf-küsuf yaşıyorlar..

Şu teessür, üzüntü ve gözyaşlarımız kendimizi sorgulamaya bizi sevk ederse, ben de abes konuşmadığıma inanacağım. Okuduğum, dinlediğim ve konuştuğum şeyler bana hayat vermiyorsa onların size tesir etmesini bekleyemem..

Hasılı, her birimiz Rabb'imiz, Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem), din ve milletimiz hatrına bize bakanlara "Yalan yok çehresinde." dedirtmeli; ve muhataplarımızı "Eğer bu insanları böyle yüksek bir karakter ve ahlâka ulaştıran sâik dinleri ise, onların dini de yalan olamaz." hakikatine ulaştırmalıyız.”[180]

“Tebliğ vazifesini iş edinenlerin, Allah Rasûlü’nün tavır ve hareketlerinden alacakları çok dersler vardır. Evet, gönüllere girmenin, başkalarına müessir olmanın ve kalplere taht kurmanın tek şartı, Allah Rasûlü’nün yaptığı gibi, söylenen her şeyi evvela, söyleyenin kendisinin yaşamış olmasıdır. Birisine, Allah korkusundan gözyaşı dökmenin lüzumunu mu anlatmak istiyorsunuz; evvela, gece kalkıp kendi seccadenizi ıslatıncaya kadar ağlamalısınız. İşte o zaman o gecenin gündüzünde ettiğiniz sözler sizi de hayrete sevk edecek şekilde müessir olacaktır. Yoksa “Niçin yapmayacağınız şeyi söylüyorsunuz?” (Saf sûresi, 61/2) âyetinin tokadını yer ve hiçbir zaman tesirli olamazsınız.”[181]

---

[180] a.g.e., s. 103-104.

[181] M. F. Gülen, Sonsuz Nur, 1/244-248.

"...Evet, tebliğ adamı bu hususa çok dikkat etmelidir. Halkın arasında iken nasıl bir davranış sergiliyorsa, bunu yalnız kaldığı zamanlarda da devam ettirmeli ve gizli-açık bütün davranışlarında samimî olmaya gayret göstermelidir. Hem öyle göstermelidir ki, içtimaî ve ferdî davranışlarında kat'iyen herhangi bir tenâkuza düşmemelidir. Evet, onun gecesi de gündüzleri kadar aydın, gündüzleri ise güneşe fer verecek kadar pırıl pırıl, berrak olmalıdır. Dikkatsizlik neticesi işlediği küçük bir hata, samimî bir mübelliği iki büklüm edip inletmelidir. O, teheccüt ile nurlandırmadığı gecenin sabahında, namazdan bahsetmekten hayâ etmeli. Gözüne takılan bir haramın kirini, gözyaşlarıyla yıkayıncaya kadar da durmadan ağlamalıdır. Ağzına girecek bir haram veya şüpheli lokma, ona günlerce karın ağrısı olmalı ve bir inhiraf ruhunda cehennem alevleri gibi kendini hissettirmelidir.

Ferdin kendisinde tatbik görmeyen düşünce ve fikirler, ne kadar cazip ve hayat için ne kadar lüzumlu da olsalar, yine de istenen seviyede hüsn-ü kabul görmezler. Çünkü söylenen sözler, bizzat söyleyenin vicdanında mâkes bulmuş değildir. Ferdin vicdanına oturmayan bir düşüncenin, umumun vicdanında makes bulmasını arzu etmek, imkânsız bir şeyi arzu etmek gibidir."[182]

Gülen hareketinin dahili dinamiklerini ortaya çıkarmak ve bunları sistematik bir biçimde yorumlamak elbette burada zikrettiğimiz hususlarla sınırlı değildir. Gülen'in söylemine daha yakından baktığımızda, bu saydıklarımızın yanında daha pek çok kavram göze takılmaktadır. Meselâ "***Tevazu ve mahviyet, kardeşlik ve tefani, maddi-manevi himmet ve hayırhahlık, Allah'la irtibat, evrâd ve ezkâr ile bütünleşme, gönül insanı olma, füyüzât hislerinden feragat ve müspet hareketi esas alma***.." gibi daha birçok kavramı okumak ve yorumlamak şüphesiz

182 M. F. Gülen, İrşad Ekseni, s. 134-136.

gerekmektedir.[183] Biz bir örnek oluşturması amacıyla bunlardan yalnızca birkaç tanesini ele aldık. Aldıklarımızı da geniş bir analize tâbi tutmadık. Ama sanıyorum bu kadarı bile bize, Gülen hareketine ve temel söylemine yönelik bazı ipuçları vermektedir. Hareketin sosyal realiteler dünyasındaki seyrini izlemek ve yorumlayabilmek için, bu temel dinamikler her zaman göz önünde tutulmalıdır. İster İslamî hassasiyetler noktasından, isterse de beşerî ve toplumsal telakki ve metodlar perspektifinden bakılsın, bu husus, diğer tüm İslamî hareketler için de geçerli bir esastır. Çünkü bu tür dahilî ve manevî dinamikler, her hareketin ideal ve sosyal varlığına vücut verirler. Hem tek tek birey ve müntesiplerin, hem de hareket ve cemaatin sosyal varlığının ve şahsiyetinin kılcal damarlarına ve insiyaklarına kadar her söz ve eylemine sirayet eder, şekil verir. İdealler ile sosyal pratik bazen zahirde ve sathi bir bakışta çelişikli bir durum arz edebilir. Bu durum genellikle, düşünce ve aksiyon dengesindeki nisbi değişimlerden kaynaklanır. Bazen aksiyon, düşünce ve idealin önünde olur, bazen de tersi olur. Veya ideal ilkeler ile sosyal pratikteki konjonktürel söylem arasında bir mesafe oluşabilir. Bu dengeler gözetilmeden yapılacak yorumlar, hareket hakkında insafsız birtakım eleştiri, hatta itham ve nitelemelere yol açabilir. Bu husus, İslam dünyasındaki hareketlerin birbirlerini yorumlar ve değerlendirirken sıkça düştükleri bir husustur. Konjonktürel gelişmeler, hareketlerin zahiri söylemlerini bazen şeklen ve mazmunen değişken değerler üzerinden biçimlendirebilmektedir. Bu da bazı yorumcularda, hareketin dahili /ideal ilkelerden uzaklaştığı kanaat ve vehmini uyarmaktadır. Oysa şurası bir gerçektir ki değişken değerler, sabitelere yer yer esneklik ve yeni açılımlar kazandırabilmek için

183 M. F. Gülen, Prizma, 1/12-15, 3/50-52, 143-146; Çağ ve Nesil, s. 21, 57-60; Yeşeren Düşünceler, s. 19-22; Işığın Göründüğü Ufuk, s. 194; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 86; Kalbin Zümrüt Tepeleri, 1/146, 219, 2/97; Kırık Testi, s. 137.

gereklidir. Evet, değişken değerler konjonktürel ve sosyal süreçlerde ideal ilkeleri **belirleyici** olamazlar. Ama yeni açılım gerektiği anlarda **etkileyici** birer faktördürler. Değişim, her hareketin her an lüzum hissettiği bir şey değildir elbette. Hareket kendi kuytusunda ve dar muhitinde kaldığı sürece kendini, ideal ilkelerini ve söylemini yenileme ve onlara açılım kazandırma ihtiyacı duymayabilir. Bazı hareketlerin söylemlerindeki durağanlığın sebebi budur. Bu bile sorgulanabilir. Esasında değişken değerlerin varlığı, hem bir hareketin toplumsal adaptasyon kabiliyetini, hem de yeni ilişki ve değer üretebilme kapasitesini ortaya koyar. Buna sahip olamayan her hareket, ölmeye ve yok olmaya mahkumdur. Umarım burada "sabite ve değişken" değerler etrafında yürüttüğümüz mülahazalar doğru okunur. Bu kaygıyı dile getirişimizin sebebi, bu mevzuun oldukça kaygan bir zemine işaret etmesinden dolayıdır. Ayrıca "değişim" kavramına yönelik bugün bazı çağdaş fikir, hareket ve siyasal düşünce çevrelerinde müşahede ettiğimiz lakayd ve alabildiğine gevşek mülahaza ve yorumları hatırlatmasındandır. Çağdaş insanın her türlü bencil zevk ve tutkusunu ilahlaştıran, her değişim ve gelişmeyi kaçınılmaz bir durum ve sosyolojik bir veri gibi gören, çerçevesini her yaklaşımın kendine göre belirlediği sözüm ona özgürlükçü okumalar maalesef giderek yaygınlaşmaktadır. Burada elbette kastımız, bu ibahiyeci özgürlük anlayışlarının toplumlara dayatmaya çalıştığı değişim değildir. Akl-ı selim sahibi hiç kimse, böyle temelsiz bir değişimin sosyolojik imkânından söz edemez. Yine aynı nedenden dolayı her yorum ve analizin, hareketlerin sabit ve değişken değerlerine daha yakından bakması gerektiğini ifade ediyoruz. Bu hususun hareket analizlerinde yeterince değerlendirildiği kanaatinde değiliz. Hissi ve ideolojik okumalar her şeyi sığlaştırdığı gibi, hiçbir insanî ve ahlâkî kaygı da taşımıyor.

Sonuç ve Değerlendirme

Bir hareketi sosyo-kültürel değişim ve dönüşümleri içinde izleyen bir analizin karşılaşabileceği temel zorluklardan birisi, hareketin sabite ve değişkenlerini belirleyebilmektir. Bu, zor olmakla beraber ilkeli yorumun bir ön şartıdır. Bu yüzden hareketin temel dinamikleri, âdeta yorum ve analizciyi kendine bağımlı kılar. Değişken ve sabit bu kadar önemli olunca, herhangi bir hareketi ele alırken, işe öncelikle bu dinamiklerden başlamak neredeyse kaçınılmaz olmaktadır.

Bir hareket söylemi genelde iki unsur üzerinde şekillenir; Sabit ve değişken. Sabiteler o hareketin temel dinamiklerini, değişken de konjonktürel yorumunu ve açılımını ifade eder. Hareketler analiz edilirken genelde bu unsurlar ya bütünüyle göz ardı edilir veya birbirine karıştırılarak ele alınır. Bu da, hareketin değişim sürecini doğru bir şekilde izlemeyi zorlaştırır. Burada değişimden kastım, konjonktürel süreçlere göre sürekli renk ve şekil değiştirerek amacına ve varlık nedenine yabancılaşma değildir elbette. Sosyolojik anlamda, hareketin takip ettiği seyri kastediyorum. Bu açıdan kitapta yer yer temel dinamiklerin ehemmiyetinden bahsettim. Sonuçta harekete yönelik eleştiriler de, takdir ve tasvipler de, bu iki unsurdan birisinin öne çıkarılmasına göre şekillenmektedir. Yalnızca sabitelere takılan bir yorum, hareketin sosyal değişim ve gelişimler karşısındaki tavrını sağlıklı okuyamaz. Hareketi yalnızca toplumsal ve konjonktürel dönüşümler içinde okuyan yorumlar da, onu temel dinamiklerden taviz vermekle suçlamaktadır. Oysaki sağlıklı bir okuma ve yorum için, her iki unsura da birden bakılmalıdır. Çalışmada özellikle "sabit ve değişken" nitelemesi ve tespiti yapmadım. Ama hareketin söz ve eylemlerine yönelik yaptığım yorumlarda bu iki unsuru göz ardı etmemeye gayret ettim.

Burada Gülen hareketine yönelik net olarak bir şey söylemek gerekirse, onun gerçekten üzerinde analiz çalışması yapılmayı hak ettiğini ifade etmeliyim. Bir analiz için oldukça fazla malzeme olmakla birlikte, bu malzemeyi sistematik bir yoruma kavuşturmak, bazen bütün beşeri fikir ve hareketler tarihine dalıp çıkmayı gerektirmektedir. Yorucu bir maraton gibi âdeta. Az bir dikkatsizlik, yorgun ve hantal bir zihin bir anda her şeyi altüst edebilmekte, kurduğunuz fikrî çatıyı yıkabilmektedir. Bu yüzden sosyal hareket analizleri daha kolay yol olan serbest yorum usûlünü tercih eden çabalarla doludur. Tabi eğer böyle bir usul ve yöntem varsa. Batıda üretilmiş hazır kavram ve fikri çatıların açtığı patikalardan yürüyerek ortaya konan çabaları istisna edersek, İslam dünyasındaki hareketlere yönelik oluşmuş bir analiz geleneği bulunmadığını söyleyebiliriz. Bunu çalışmamda birkaç kez ifade ettim. Şüphesiz İslam dünyasındaki Gülen ve benzeri herhangi bir hareketi analiz edecek bir çalışma, her şeyden önce olaya dahilden bakabilmelidir. Yerleşik batılı kavram ve metotlarla hareket etmek, bizi hiçbir zaman sağlıklı bir neticeye götürmez. Şimdiye kadar ne oryantalist okumalar, ne de onların yerli versiyonları sağlıklı bir analiz ortaya koyamadılar. Oryantalist okuma, ince hatlarla belirlenmiş ideolojik bir okumaydı. Ürettiği metodoloji ve kavramsal çerçeve de bu ideolojiye uygun bir anlam dünyası inşa etmişti. Batılı kavramların ideolojik tasallutu, batılı bazı sosyal bilimcileri dahi rahatsız etmişti. Bu yüzden İslam dünyasıyla ilgili her yorum, hareketlere içeriden bakmalıdır diye tekrarla vurguluyoruz Yerleşmiş bir yorum geleneğinden yoksun olmanın verdiği zorluğu çalışmam boyunca hissettim. Onun için tam ve eksiksiz bir sistematik çatı geliştiremedim. Gülen hareketine yönelik ortaya koyduğum çaba bir taraftan bir anlama denemesi, diğer taraftan da sistematik bir yorum denemesi mahiyetindedir. Hareketle ilgili elbette söylenebilecek

daha pek çok şey vardır. Çabamız yanlızca, onun dini, sosyal, fikri ve kültürel söylemini oluşturan ana parametrelerini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Daha hassas ve daha uzun soluklu bir çalışma kuşkusuz gerekmektedir. Bu çaba, umarım böyle çalışmalara bir başlangıç ve ilk basamak teşkil eder.

Burada bir hususa daha değinmek istiyorum; Gülen'in toplumsal söylemini daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymak için, Türkiye sosyal pratiğinde son yarım yüzyıl boyunca yaşanan olaylara biraz daha yakından bakılmalıdır. Biz bu detaylara fazla giremedik. F. Gülen'in diyalogla ilgili projesi Türkiye gündemine, siyasi kamplaşmaların zihinlerde kalın ideolojik duvarlar ördüğü bir dönemde girmiştir. 1980 öncesi yaşanan kamplaşmalar, hâlâ pek çok insanın düşünce ve siyaset dünyasına hükmetmekteydi. Bu farklılaşmış zihni yapıda taraflar, zaman zaman gündeme gelen bireysel diyalog çağrılarına katılmada fazla istekli davranmadılar. Tüm dünyada yaşanan kültürel ve ideolojik köklü değişime rağmen, Türk entelektüeli bu değişime kısmen direnen bir temayül sergiliyordu. Türkiye pratiğinde değişim ve dönüşüm taleplerini donduran farklı konjonktürel gelişmeler yaşanmadı değil. Ama değişim isteği de hiçbir zaman süreklilik arz etmedi. Esasında tek tek konuşulduğunda hiç kimse 80 öncesi yaşanan acı tecrübeyi yeniden yaşamak istemiyordu. Fakat blok halindeki söylemler bu tecrübeyi çağrıştıracak îmalara yer vermekten kaçınmadığı gibi, sanki bundan gizli bir hoşnutluk da duyuyordu. Kavganın böyle îmalı tutumlarla sürdürülmesi belki bazılarına zevk de veriyordu. Bu tutum sonuçta bir şekilde değişim taleplerine direnen bir isteksizlik üretiyordu. İşte Gülen'in çağrısı tam da bu ilişki krizine denk geliyordu. Bu uzun kriz ortamının detaylarına girilebilirse, daha pek çok şey vüzûha kavuşabilir. Ancak kitabın, Türkiye konjonktürüne ait detaylarla doldurulması, bugün dünyanın dört bir yanına dağılmış muhtemel

okuyucu kitleyi fazlaca yorardı. Bu yüzden Gülen'in sosyal projesini vüzûha kavuşturmada önemli olmasına rağmen, bu tür detaylı analizlere girilemedi.

Diğer taraftan, ön sözde de ifade ettiğim gibi, hareketin iç dinamikleriyle ilgili alan hakkında fazla yorum yapma imkânım olmadı. Böyle bir gayret, kitabı çok daha hacimli kılardı. Ama şuna inanıyorum ki, hareketin dahili ve temel dinamiklerini merkeze alan bir çalışma, Gülen hareketini çok daha sistematik bir şekilde yorumlayabilir. Bu dinamiklerin sistematik yorumu bize, İslam dünyasındaki tüm benzeri hareketleri analiz etmede genel bir metodolojik çerçeve de verebilir. İslam dünyasında, referansı İslam olan hiçbir hareket bu dinamiklerden vâreste kalamaz. Öyleyse dahili dinamiklerin sistematik yorumu her açıdan güçlü bir çabayı hak etmekte ve gerektirmektedir.

Gülen hareketi temelinde ele aldığım dinamiklerin, bu hareketin en merkezi değerlerini ifade edip etmediğinden fazla emin değilim. Fakat bireysel olarak ortaya koyduğum çabada bunlar bana, hareketin dini ve sosyal tutumunu izlemede ciddi kolaylıklar sağladığını belirtmeliyim. Hangi konuya eğildiysem, bu dinamiklerin dolaylı ya da doğrudan kültürel etkilerini müşahede ettim. Daha doğrusu bu dinamiklerin, hareketin dini, sosyal ve kültürel her eylemini kuşattığını gördüm. Bu da onların, hareket için birer anahtar kavram mesabesinde olduğunu göstermektedir.

Hareketle ilgili belki çok daha net bir çerçeve ortaya konabilirdi. Şahsen yorumlarda her şeyi açık uçlu bırakmayı tercih ettim. Zira hareket hakkında nihaî bir yorum ve çerçeve ortaya koymak için, bir iki zayıf çabanın yeterli olmayacağı kanaatindeyim. Bu tüm hareketler için de geçerlidir. Böyle bir metodolojik çatı, bu çalışma için henüz oldukça erken bir karar olurdu. Umarım her şey, bu anlama çabasından ve denemesinden beklenmez.

Her şeye rağmen efkâr-ı âmmeyi ve hâssayı, hareket üzerinde biraz olsun derinlemesine düşünmeye sevk eder ve dikkatleri ona yönlendirirse bu bizi mutlu kılacaktır.

Bir diğer husus da şudur: Gülen hareketinin dini vechesini yeterli ölçüde tahlil ettiğimiz söylenemez. Bu, iki açıdan bilinçli olarak yaptığımız bir tercihten kaynaklandı. İlki, kitabın genel muhtevasıyla ilgili. Biz öncelikle hareketin, kültürel ve sosyal kimliğini ve misyonunu ön plana çıkarmayı hedefledik. Bu yüzden de dini açıdan daha fazla detaya girmeyi lüzumlu görmedik. İkincisi de, çalışmanın dili ve üslûbuyla ilgiliydi. Yani çalışmayı, sosyal bilim söyleminin dil ve metodolojisi temelinde sürdürdüğümüz için, dini söylemin dil ve üslûbunu kullanmadık. Kuşkusuz Gülen, her şeyden önce dini bir şahsiyettir. Bir âlim, bir vaiz ve dini gelenekten gelen bir mütefekkirdir. Onun bu kimliğinin bütün söz ve eylemlerini kuşattığında şüphe yoktur. Dini söylemi takip ederek yapılacak bir çalışma, Gülen hareketinin farklı dini hassasiyetlerini de daha yakından gözleme imkânını verecektir. Biz bu kitapta, bu iki farklı söylemin detaylarına fazla nüfuz etmek istemedik. Söylem farklılığının dile ve üslûba tanıdığı imkân nispetinde ortak bir üslûp geliştirmeye çalıştık. Bu da bizi, hareketi dinî açıdan yeterli bir tahlile tâbi tutmaktan alıkoydu. Onun için kitabın üslûp ve muhtevası, belki bazı çevrelerin beklentilerine cevap vermeyebilir. Buna rağmen, hareketi tahlil ederken, ele aldığım her mevzuyu, tarih karşısında belli bir mes'uliyet hissi ve şuuru taşıyarak yorumlamaya gayret ettiğimi söyleyebilirim. İctihat ve yorum hatası ile bilgi ve deneyim eksikliğinden kaynaklanabilecek olumsuzlukları umarım okurlar sağduyu ile karşılar. Çaba bizden muvaffakiyet ise Allah'tandır.

Son olarak, Gülen hareketi hakkında şunları söylemek mümkündür.

Gülen hareketi;

1- Siyasal ve ideolojik bir hareket değildir.

2 - Bütünüyle sivil inisiyatiflerin ürettiği bir harekettir.

3- İslâm'ın, zengin toplumsal ve kültürel ilişki üretebilme kapasite ve dinamizmini gösteren önemli bir deneyimdir.

4- İnsanî ve toplumsal yeni bir fedakârlık sistemi geliştirmiştir.

5- Toplumu bütün kesimleriyle kucaklayan paylaşımcı bir yapıya sahiptir.

6- Dini değerler ile toplumsal idealleri birleştiren ve bütünleştiren uzlaşmacı ve kaynaştırıcı bir harekettir.

7- Bireysel kabiliyetlere fazla vurgu yapmasa da, müntesiplerine geniş bir sosyal kimlik ve şahsiyet kazandırmaktadır.

8- Klasik anlamda bir tarikat yapılanması olmadığı gibi, çağdaş anlamda seküler bir hareket de değildir.

9- Dini ve kültürel açıdan hoşgörü ve sevgiyi; sosyal açıdan uzlaşma ve diyaloğu; davranış ve aksiyon açısından da müspet hareketi esas alan pozitif bir harekettir.

10- Ne maddi ve dünyevi herhangi bir beklenti, ne de siyasal erki ele geçirme gibi gizli bir faaliyet içinde bulunmayan bir harekettir.

11- Toplumdan almayı değil, daima ona vermeyi ilke edinmiş fedakâr ve diğerkâm bir harekettir.

KAYNAKÇA

M. F. Gülen,

Çağ ve Nesil

Buhranlar Anaforunda İnsan

Yitirilmiş Cennete Doğru

Zamanın Altın Dilimi

Yeşeren Düşünceler

Işığın Göründüğü Ufuk

Örnekleri Kendinden Bir hareket

Ruhumuzun Heykelini Dikerken

Kendi Dünyamıza Doğru

Fasıldan Fasıla-1

Fasıldan Fasıla-2

Fasıldan Fasıla-3

Fasıldan Fasıla-4

Prizma-1

Prizma-2

Prizma-3

Prizma-4

Asrın Getirdiği Tereddütler-4

Sonsuz Nur-1

Sonsuz Nur-2

Kalbin Zümrüt Tepeleri-1

Kalbin Zümrüt Tepeleri-2

Kırık Testi

Sohbet-i Canan

Gurbet Ufukları

Herkul sitesi

Kur'ândan İdrake Yansıyanlar-2

Kırık Mızrap

Ölçü veya Yoldaki Işıklar

Beyan

İrşad Ekseni

İ'lâ-yı kelimetullah veya Cihad

Fatiha Üzerine Mülahazalar

İnancın Gölgesinde-2

Gündem Mehmet, Fethullah Gülen'le 11 Gün

Turgut Hulusi, Röportaj, Sabah Gazetesi, 15.Ocak.1997.

Sevindi Nevval, ***Fethullah Gülen'le New York Sohbeti,*** *Sabah Kitapları Türkiye'den, 1997.*

Ünal Ali, ***Bir Portre Denemesi,*** *Nil yay. 2002;* ***Fethullah Gülen'le Amerika'da Bir Ay,*** *Işık yay, 2001.*

Berger Peter L., ***Dinin Sosyal Gerçekliği****, İnsan yay,1993.*

Kepel Gilles, ***Cihad****, Doğan Kitap, 2001;* ***Peygamber ve Firavun,*** *Çizgi yay, 1992;* ***Tanrı Adına***

Shapin Steven, ***Bilimsel Devrim****, İzdüşüm yay.,2000.*

Evola Julius, ***Modern Dünyaya Başkaldırı,*** *İnsan yay.,1994*

*Weber Max, **Şehir**, Bakış yay.,2000; **Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı**, İmge Kitabevi, 1995; **Protestan Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu***, Çev. Zeynep Aruoba, Hil yayınları, İstanbul 1985.

O. Roy, **Siyasal İslam'ın İflası**, *Metis yay*, 1995

S. H. Nasr, ***İslam'ın Kalbi***, *Gelenek yayınları*, *2002*

*Huntington Samuel, **Medeniyetler Çatışması**, Der.Murat Yılmaz, Vadi yay.1997*

*Fukuyama Francıs, **Tarihin Sonu**, Çev. Zülfü Dicleli, Gün yay.1999*

*Bryan Magee, **Büyük Filozoflar**, Paradigma yay.,2000*

*Can Eyüp, **Ufuk Turu**, Milliyet yay.*

*Göle Nilüfer, **Melez Desenler**, Metis yay.,2000*

*Watt W. Montgomery, **İslami Hareketler ve Modernlik**, İz yay.,1997*

*Feyerabend Paul, **Yönteme Karşı**, Ayrıntı yay.,1999; **Özgür Bir Toplumda Bilim**, Ayrıntı yay.,1991*

*Köse Ali, **Sekülerizm Sorgulanıyor** (derleme), Ufuk Kitapları,2002*

*Wallerstein Immanuel, **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Metis yay.,2000*

*Gerges Fawaz, **Amerika ve Siyasal İslam**, Anka yay.,1998*

*Lilla Mark, **İlkesiz Deha**, Gelenek yay,2004*

*Ebu'l Alâ Afifi, **Tasavvuf**, İz yay.,1999; **Tasavvuf Felsefesi**, İz yay.,1998*

*Fâruki İsmail R, **İbrahimi Dinlerin Diyaloğu**, Pınar yay., 1993*

*Dökmeciyan R. Hrair, **Arap Dünyasında Köktencilik**, İlke yay.,1992*

*Gauhar Altaf , **İslam Başkaldırıyor**, Pınar yay.,1996*

*Başer Alev Erkilet, **Ortadoğuda Modenleşme ve İslami Hareketler**, Yöneliş yay.,1999*

*Bulaç Ali, **İslam ve Fanatizm**, Beyan yay.,1994*

*Yelken Ramazan, **Cemaatin Dönüşümü**, Vadi yay., 1999*

*Hüseyin Asaf, **İslami Köktenciliğin Ötesi**, Ekin yay., 1996*

*İbrahim Ferhad-Wedel Heidi, **Ortadoğuda Sivil Toplum Sorunları**, İletişim yay.,1997*

*Kymlicka Will, **Çokkültürlü Yurttaşlık**, Ayrıntı yay.,1998*

*Zubaida Sami, **İslam Halk ve Devlet**, İletişim yay., 1994*

*Weischedel Wilhelm, **Felsefenin Arka Merdiveni**, İz yay.,1993*

*Pipes Daniel, **Tanrı Adına**, Yaprak yay, 1991*

*Esposito John L., **İslam Tehdidi Efsanesi**, Ufuk kitapları, 2002; **Güçlenen İslam'ın Yankıları,** Yöneliş yay,1989*

*Sever Metin-Kılıç Ebru, **Düşmanını Arayan Savaş** (Derleme), Everest yay,2001*

*Connolly William E., **Kimlik ve Farklılık**, Ayrıntı yay.,1995*

*Akdoğan Yalçın, **Siyasal İslam**, Şehir yay.,2000*

*Çayır Kenan, **Yeni Sosyal Hareketler** (Derleme), Kaknüs yay.,1999*

*En-Neşşar Ali Sami, **İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, İnsan yay,1999*

Eyüp Can, ***Fethullah Gülen Hocaefendiyle Ufuk Turu***, Milliyet yayınları

*Türköne Mümtazer-Özdağ Ümit, **Siyasi İslam ve Pan İslamizm**, Rehber yay. 1993*

*Margenau Henry, **Kosmos, Bios, Teos**, Gelenek yay.,2002*

*Thilly Frank, **Felsefenin Öykusü**, İzdüşüm yay.,2000*

Jenkins Keith, ***Tarihi Yeniden Düşünmek***, Dost yayınları, s. 29-31.

Abdulhamit Devri Eğitim Sistemi, Ötüken yayınları, ISBN 975-325-195-5.

Gayrü'l-müslimîn fi müctemai'l-İslam,

İslam'dan Korkmalı mı?,

İslamcılığın Doğuşu,

Kozadan Kelebeğe,